

MANVALE THOMISTARVM
SEV
BREVIS THEOLOGIÆ CVRSVS,
Ingratiam, & commodum studentium editus,

AB ADM. REV. PATRE

F. IO: BAPTISTA GONET

Biterrensi, Ordinis FF. Prædicatorum, Prouinciæ Tolosanæ, strictioris Obseruantiæ, in Accademia Burdigalensi Antecessore

TOMVS PRIMVS.

Admodum Reuerendo Patri

F. DOMINICO MARIÆ SANTINO AB ÆXIO,

Ordinis Prædicatorum Sac: Theol: Magistro, ac Almi Conuentus S. Dominici de Bononia Priori.

BONONIÆ, M. DC. LXXXI.

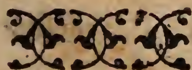
Typis Iosephi Longi. *Superiorum Permissu.*







ADMODVM REVERENDE PATER.





ANVALE THOMISTARVM, ſeu breuis Theologiæ curſus in lucem è typis renaſcitur, Admodum Reuerende Pa-

ter, & imprudens peragrare pertimeſcit, niſi prudentia ab auitis tuis Serpentibus priùs inſtruatur; Iungitur ergo illis, & ſi Serpens in girum reuolutus figura eſt Æternitatis; proximus hiſcè Serpentibus nunquam mortem expaueſcet. Et quò vnquam carius poterat cogitare perfugium? Ad quem inter homines te digniorem valebat recurrere, qui tam ſuaui humanitatis imperio animas benigniſſimè regis, vt Dominici Canis

nun-

nunquam magè prouidum, magè benignum paſtorem huic gregi cognouiſſe profiteatur? Porrò ad quem te digniorem, qui eloquentiam Latini Oratoris æmulatus Euangelica vi corda, & animas deuincere ſoles, & æterni Numinis ſuaui iugo donare? Si antiquitùs ſolebant palmæ incorruptæ legis ſymbolum, Idumæis arreptæ regionibus, legum profeſſoribus tradi, meliori ego pacto opuſculum hoc tibi dicare decreui, vt illud

 quod

quod Theologicæ facultati in sinu sedem aperiens, sublimissimo debetur Theologiæ Professori: Hylari (precor te) igitur vultu hoc munusculum accipe, & in illo Theologicis caracteribus iunctum lege mei cordis obsequium; patiaris, vt per mundum eruditum peruolitans, qui procellosissimi Oceani ad instar mille mordacitatum tegit fluctus, innumeras detractionum celat tempestates, Cynosuram habeat tuum lucidissimum Sydus;

Sy-

Sydus illud, quod Christiano Mundo Euangelicæ Veritatis producens lumen inter fulgorem Castoris, & nitorem Pollucis reponi meretur. Vale Admodum Reuerende Pater Vale, dùm interim precabor Cælum vt tuæ vitæ Nestoreos concedat dies animarum beneficio, Sapientiæ decore, & totius ferè Orbis vtilitate.

Adm. Reuerendæ Paternitatis Tuæ

Obsequentiss. & humilimus Seruus

Natalis Doreguzzius.

APPROBATIO

Facultatis Theol. Academiæ Burdigalensis.

NOS infrascripti Cancellarius, Doctores Theologi, ac Professores Academiæ Burdigalensis, librum cui titulus est, MANVALE THOMISTARVM, editum à R. P. Ioanne Baptista Gonet Bitterensi, Ordinis Prædicatorum, eiusdem Academiæ Professore & Antecessore; diligenter euoluimus, & nihil prorsus in eo, à fide orthodoxa, moribusque Christianis auersum dissonumque continere reperimus, quin imò tanquam genuinum fœtum, ingenio Auctoris sui, semper sibi similis, sibique constantis ac firmissimi, in exponendis propugnandisque Sacratissimæ & Angelicæ doctrinæ difficultatibus, dignissimum, quantociùs prælo mandandum censuimus. Datum Burdigalæ diæ 16. Mensis Maij anni 1680.

Ioannes Fontenel Cancellarius.
Franciscus Arnaldus August.
Angelus Latrie Carmelita.
Petrus Labaye Doctor Theologus.

APPROBATIO

INGENTEM Theologiæ Thomisticæ Clypeum aduersùs nouos eius impugnatores ediderat R, P, Gonet, sed non eos esse, inter

ter disputationum expertus certamina; qui periculosos ictus, vel tela admodum formidanda contorquerent, Clypeum contraxit, & ingentis Clypei loco, à se nuper editi, Clypeolum nunc eumque breuissimum aduersùs eosdem impugnatores effingit. Verùm nihil ei quidquam breuitate detrahitur, quin potiùs eius virtus augetur, eò scilicet fortiòr quò magis inter se sententiarum pondera & rerum argumenta cohærent, nec longioribus diffident spatijs, sed propioribus interuallis nectuntur, ita vt cum Tertulliano dicere liceat, *quantùm constringitur verbis, tantùm diffunditur sensibus*. Facessat ergo veterum præmia, *boni libri, malum semper Compendium*, fine dispendio enim est istud Compendium, cum breuitate perspicuum, cum subtilitate solidum, authoris sui fama dignissimum, & ita numeris omnibus absolutum, vt nihil habere Compendij præter titulum videatur. Sic censeo Biterris die 19. Decemb. 1679.

Iulianus Iosephus Gourgas, Sacræ Theologiæ & iuris Canonici Doctor Parisiensis.

LICENTIA

Reuerendissimi Patris Generalis.

NOS F. ANTONIVS DE MONROY, Sacræ Theologiæ Professor, ac totius Ordinis Fratrum Prædicatorum humilis Ma-

gister Generalis, & seruus: Salutem.

TENORE PRÆSENTIVM, nostrique Officij authoritate, licentiam facimus & facultatem tibi Reuerendo Patri Fratri Ioanni Baptistæ Gonet Biterrensi, Ordinis Fratrum Prædicatorum, Prouinciæ Tolosanæ Ex Prouinciali, ac in Academia Burdigalensi Antecessori, typis mandandi MANVALE THOMISTARVM, dummodo tale opus fuerit approbatum à tribus Theologiæ Professoribus, per Reuerendum admodum P. Prouincialem Prouinciæ Tolosanæ designandis, seruatisque alijs de iure seruandis. In nomine Patris & Filij & Spiritus Sancti Amen. In quorum fidem, &c. Datum Romæ die 31. Iulij 1677.

Fr. Antonius de Monroy Magister Ordinis.

Registrata folio 2.

Fr. Antonius Cloche Magister & Soc.

COMMISSIO.

R. A. P. Prouincialis.

NOS Fr. ANTONIVS MASSOVLIE Prouinciæ Tolosanæ, Ordinis Fratrum Prædicatorum Prior Prouincialis & seruus, Tenore præsentium Reuerendos Patres Ioannem Leonardum Geay, Priorem Biterrensem, Ludouicum Bancel, & Hieronymum de Grasse, Sacræ Theologiæ Professores, designamus & instituimus censores

ſores libri cui titulus eſt MANVALE THOMISTARVM, quem R. P. Ioannes Baptiſta Gonet, olim in Vniuerſitate Burdigalenſi Profeſſor publicus, in lucem editurus eſt. Datum Valentiæ die 29. Octobris anni 1679. In quorum fidem his officij noſtri ſigillo munitis propria manu ſupſcripſimus.

Fr. Antoninus Maſſoulie Prouincialis qui ſupra. Regiſtrata folio 2.

Fr. Ioannes Lapeire Socius.

APPROBATIO.

R. P. Leonardi Geay, Sacræ Theologiæ Profeſſoris, & Conuentus Biterrenſis Prioris.

ADEO emicuit Theologiæ Thomiſticæ Clypeus, vt omnes Eccleſiæ montes inſolito eius fulgore reſplendeant. Verum ſicut ſol primo ſuo ortu montium cacumina perluſtrans, in ſuo progreſſu vallium humilitatem lucis ſuæ radijs perfundere non dedignatur: ſic Author Clypei poſt illuminatas ſuo ſolari Clypeo ſublimiorum Doctorum mentes, nunc ſuo Manuali Theologico ad infimorum quorumcumque Scholaſticorum illuminationem properat. Ad hoc ſiquidem Manuale cuncta Theologiæ Scolaſticæ arcana, veluti ad maſſalem ſummam redacta, cernuntur: ſed eo ordine, tantaque ſoliditate, breuitate, ac perſpicuitate; vt non immerito de Diſcipuli Manuali proferre

ſiceat quod de Magiſtri Summa decantatur : *Stylus breuis, grata facundia, celſa, clara, firma ſententia*. Prodeat igitur in lucem hocce Manuale Theologicum: prodeat ad Magiſtrorum leuamen, prodeat ad Diſcipulorum ſolatium, prodeat ad commodiorem omnium ſtudioſorum vſum. Omnium manibus terratur hoc Manuale Theologicum, ſicut omnes Sacri Doctores, vnius S. Thomæ ore locuti ſunt; ita nunc quoque in hoc Manuali, omnes Sacræ Theologiæ Profeſſores, vnius ſapientiſſimi D. Thomæ Diſcipuli ore, Summæ Theologicæ concluſiones explicent in Scholis. Hæc ſunt vota mea, hic ſenſus, hoc ſuffragium, quod libenter huic Manuali appono. Datum Biterris die 20. Nouembris anni 1679.

Fr. Ioannes Leonardus Geay, Sacræ Theologiæ Profeſſor, nec non Conuentus Biterrenſis Ordinis FF. Prædicatorum humilis Prior.

APPROBATIO,

R. P. Bancel, Ordinis Prædicatorum, Doctoris aggregati & Profeſſoris perpetui Sacræ Theolog. in Schola S. Thomæ in Vniuerſitate, examinatoris pro diæceſi, & tota legatione Aueniononenſi, nec non Definitoris generalis Prouinciæ Toloſanæ eiuſdem Ordinis.

OPera Reuerendi Admodùm Patris noſtri Gonet, Doctoris vbique celeberrimi, ſemper admiratus ſum. Tanta enim cla-

claritate vniuerſam Theologiam in lucem edidit, vt eam radijs ſolis ſcripſiſſe videatur. Tantaque ſolicitudine ac induſtria in ea collegit ſelectiora SS. Patrum teſtimonia, & ſolidiora ac ſubtiliora Doctorum argumenta, quæ in aliorum libris ſunt diſperſa, vt iure optimo dici poſſit, qui ſcit Gonetum, ſcit totum. Hoc vnum ſuper eſſe poterat exoptandum, vt ipſemet Author opera ſua in compendium redigeret, pro maiori omnium ſtudioſorum commodo. Quod feliciter præſtitit in hoc ſuo Manuali: in quo non dubito nihil reperiri fidei boniſue moribus contrarium, cùm non ſit niſi ipſa doctrina ſui Clypei Thomiſticæ Theologiæ. Prodeat ergo in publicum iſtud opus, numeris omnibus abſolutiſsimum, vt omnes illud poſſint.

Nocturna verſare manu, verſare diurna.

Auenioni die ſexta Decembris anno 1679.

Fr. Lodouicus Bancel, Ordinis Prædicatorum.

APPROBATIO,

R. P. Hieronymi de Graſſe, Sacræ Theologiæ Profeſſoris, & Vicarij Generalis Sancti Officij Auenioni.

CLypeus Theologiæ Thomiſticæ, quinque voluminibus comprehenſus, ab annis aliquot in lucem editus eſt à Reuerendo

do admodum Patre Ioanne Baptista Gonet, summo totius rei Theologicæ bono. Quod eximium opus, vndequaque sanctæ fidei consonum, profunda, solidaque doctrina spectabile, sparsisque vbertim Patrum Sanctorum floribus amænum; non modò priuatim Professores omnes Sacri, verùm etiam celeberrimæ totius Europæ Sacræ Accademiæ, studiosè complexæ sunt & veneratæ. Manuale Theologicum istud, eiusdem Authoris opera cusum est. De quo censendo (iussu R. admodum P. Antonini Massoulié, Prouincialis Prouinciæ Tolosanæ FF. Prædicatorum) nihil aliud dixerim, quam Clypei Theologici Manuale istud Theologicum, veram & germanam Epitomem esse: in qua doctrinæ puritas, per omnia Sanctæ Sedis Apostolicæ fidei & oraculis bene congrua; sententiarum delectus, & elegantia, SS. Patrum flores, quæ in Clypeo Tgeologico micant vndique fusiùs, in Manuali strictiùs quidem & pressiùs, verùm etiam pretiosiùs mirari licet. Ita censeo Auenioni die 3. Decembris 1679.

Fr. Hieronymus de Grasse, Sacræ Theologiæ Professor, & Vicarius Generalis Sancti Officij Auenioni.

ELOGIVM.

INNVMERIS laudibus cumulent GONETVM Europæ Viri doctissimi, prædicent Hispa-

Hispani altitudinem, Itali amænitatem, mirentur Germani laborem, perspicuitatem Galli, cæteri denique varias eius ingenij dotes varijs efferant encomijs, quantùm ad me attinet, & quantùm Sobrino licebit, modestiam eius, atque pudorem extollam. Virtus hæc quò inter doctiores rarior, eò in hoc doctissimo viro laudabilior, in quo est maxima. Hoc præcipuo animi ornamento, & alijs ingenij opibus, Angelico Thomæ simillimus est; non ergo illepidè dicetur GONETVS, Magni SPES ALTERA Ordinis Prædicatorum, non illi sufficit perspicuitate sua mirifica citra solem omnium illuxisse mentibus, efficit hac Epitome vt studiosi breui tempore omnes Theologi fiant. Parce Reuerende admodum Pater, nimia perspicuitate insignis es, nimiumque laboras ad scribendam laconicè Theologiam, dilucido tuo sermone, abscondita huius scientiæ arcana cunctis patefecisti, hac tua sermonis breuitate, quasi vno intuitu cunctis aperis, facilis eras, eris facilior, denique in omnium manibus versabitur tuum Manuale. Sed perge quæso R. Pater scientia Dei nunquam nimiùm, & citiùs, innotescere potest. Salue ergo lux noua Theologiæ Thomisticæ, salue Thoma Æui Nostri, humillime Dominici Fili, eiusque virtutis ditissime Hæres, Nouatorum Oppugnator inuictè, Ordinis columen, patriæ decus, gentis tuæ honos, & gloria Christiani orbis.

Carolus Lepul Iuris vtriusq; Doctor, nec non Consiliarius Regius, tributorumq; annuorum Censor.

Vidit

Vid. D. Fulgentius Orighetus Cler. Reg. S. Pauli, & in Metropol. Bonon. Eccles. Pœnitentiarius pro Eminentiss. ac Reuerendiss. D. D. Hieronymo Boncompagno, Archiep. Bonon. & Principe,



Imprimatur

Fr. Thomas Raineri de Forliuio Vicarius Generalis S.Officij Bononiæ.

IN-

INDEX
TOMI PRIMI.

per

§. IV.

§. VIII.

sit

PRI-

PRIMA PARS MANVALIS THOMISTARVM,

De Deo vno, & Trino, ac Creatore Angelorum, & hominum.

PRÆFATIO.



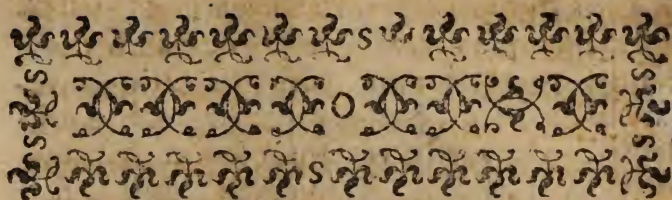
Apienter dictum est à Seneca, non multis opus esse, sed efficacibus, & præcepta seminis modo spargenda esse, quod quamuis sit exiguum, cum occupauit idoneum locum, vires suas explicat, & ex minimo in maximos fructus diffunditur. Quare operæ prætium erit forsitan non exiguum, si quæ in Clypeo Theologiæ Thomisticæ à nobis tradita sunt, sed fusius quam tyronibus in scholis vsui esse possint, commodè compendio redigantur, & vtiliora à minùs vtilibus secernantur.

Porrò in hoc opere eidem methodo, & ordini inhærebimus, quem Diuus Thomas in Summa Theologica obseruauit; angelicus enim ordo est, quo Angelorum motus est æmulatus; & quo Angelici Doctoris nomen sibi promeruit. Triplici (inquit Areopagita) *Angeli mouentur motu, circulari, recto, obliquo. Circulari quidem, dum circa Deum, vt creaturarum omnium centrum,*

trum,

trum, continua, & interminabili cognitione voluuntur, & veluti choræam agunt. Recto, dum inferiora cognoscunt, omnia recta linea pertranseuntes. Obliquo, qui ex vtroque mixtus est, dum & cognitionem Dei, & creaturarum cognitionem coniungunt. Hi cœlestium, ac beatorum mentium motus; hic motus Doctoris Angelici, quo in illo opere aureo, quod Summa Theologica nuncupatur, progressus est. Nam in primis prima parte totus in diuinis est, & circa diuinum illud centrum motu voluitur circulari, dum de Deo, Attributis, & Personis Diuinis disputat. Deinde ad inferiora motu mouetur recto, dum de Deo vt rerum efficiente, deque intellectualis creaturæ fine disserit. Ac tertia demum parte, Deum homini vniens, & cognitionem vtriusque coniugens, motu mouetur obliquo. Eundem ergo in hoc Thomistarum Manuali ordinem obseruantes, in prima illius parte, de Deo vt vno, & Trino, & Angelorum, ac hominum creatore agemus. In secunda de Deo vt vltimo fine, & medijs ad illum conducentibus. Tertia demum erit de Deo incarnato, & Sacramentorum institutore. Sed ne insalutato hospite, eius abdita ingredi, ac rimari accusemur, priusquam de illis disseramus, aliqua de natura, & qualitatibus Theologiæ, breuiter hic eße præmittenda censuimus.

QVÆ-



QVÆSTIO PROOEMIALIS.

DE NATVRA, ET DOTIBVS Theologiæ.

CAPVT I.

De natura Theologiæ.



DICO primo, quamuis Theologia, vt eſt in nobis viatoribus careat, euidentia actuali ſuorum principiorum, nimirum articulorum fidei, quos ſolùm per fidem, & reuelationem obſcuram cognoſcit, eſt tamen verè, & ſubſtantialiter ſcientia. Tum quia eſt habitus attingens infallibiliter verum per diſcurſum: habitus autem attingens infallibiliter verum per diſcurſum, non poteſt pertinere ad aliam ex quinque virtutibus intellectualibus ab Ari-

ſtotele aſſignatis, quam ad ſcientiam, vel ſapientiam: non autem poteſt eſſe habitus primorum principiorum, cùm ille attingat verum immediatè, & ſine diſcurſu; neque prudentia, vel ars, quæ verſantur ſolum circa agibilia, & factibilia. Tum etiam, quia ſufficit ad rationem ſcientiæ, vt per ipſam intellectus firmiter adhæreat vero; nam cùm veritas ſit finis omnium ſcientiarum, tunc ſcientia cenſenda eſt habere ſuam eſſentialem perfectionem, quando per illam verum infallibiliter aſſequitur, eique firmiter adhæret; imò ideò ſolùm euidentia exigitur ad perfectionem ſcientiæ, quia per eam iuuatur intellectus, vt faciliùs, & citiùs verum attingat, & certiorem ac immobiliorem habeat veritatis aſſenſum. Vnde ſi abſque euidentia haberi poſſit talis certitudo, ſine illa etiam obtinebitur vera, & eſſentialis ratio ſcientiæ. Cùm ergo Theologia noſtra ſit cognitio certa, & diſcurrat circa res diuinas cum maiori certitudine, & firmitate, quam vlla ſcientia naturalis circa ſuum obiectum, quia reducit ſuas concluſiones ad principia reuelata, omnem naturalem certitudinem excedentia, eſt æquiualenter euidens; & licet careat euidentia formali, quam Philoſophus ad ſcientias naturales videtur requirere, habet tamen euidentiam virtualem, ſitam in certitudine, quà omnes alias ſcientias ſuperat, & radicalem ſeu aptitudinalem, quia poſtulat coniungi cum lumine gloriæ, & ſcientia beata, cui ſubalternari poſtea dicemus.

Dices, non datur ſcientia de ſingularibus, & contingentibus; Sed Theologia agit de ſingu-

ſingularibus, v. g. de Christo, de Beata Virgine, de Antichristo, & ſimilibus; & de contingentibus, puta de peccatis, & actibus humanis: Ergo non eſt ſcientia.

Reſpondeo, quod licet ſcientiæ naturales non poſſint verſari circa ſingularia, & contingentia, bene tamen Theologia; quia ſcientiæ naturales dependent à lumine primorum principiorum, quæ verſantur tantùm circa vniuerſalia, & neceſſaria, Theologia verò dependet à lumine ſupernaturali fidei, & diuinæ reuelationis, quæ ad ſingularia, & contingentia ſe extendunt. Alias obiectiones vide in Clypeo Theologiæ Thomiſticæ.

Dico ſecundò, Theologia noſtra ſubalternatur ſcientiæ Dei, & Beatorum. Ita D. Thomas hic. art. 2 in corp. vbi ſic diſcurrit: *Duplex eſt ſcientiarum genus, quædam enim ſunt, quæ procedunt ex lumine naturali intellectus, vt Arithmetica, Geometria, & huiuſmodi: quædam verò ſunt, quæ procedunt, ex principijs notis lumine ſuperioris ſcientiæ, ſicut Perſpectiua recedit ex principijs notificatis per Geometriam, & Muſica ex principijs per Arithmeticam notis; & hoc modo ſacra doctrina eſt ſcientia, quia procedit ex principijs notis lumine ſuperioris ſcientiæ, quæ ſcilicet eſt ſcientia Dei, & Beatorum.* Quibus verbis apertè docet, Theologiam noſtram ſubalternari ſcientiæ Dei, & Beatorum, ſicut Perſpectiua ſubalternatur Geometriæ, & Muſica Arithmeticæ.

Ratio etiam id ſuadet, vt enim aliqua ſcientia dicatur ſubalternari alteri, requiritur & ſufficit, quod ab ea dependeat quantùm ad euidentiam ſuorum principiorum, & addat

obiecto subalternantis aliquam differentiam accidentalem; sic Musica subalternatur Arithmeticæ, quia eius principia per eam manifestantur, & supra numerum, qui est obiectum istius, addit differentiam harmonici, seu sonori: Atqui similiter principia Theologiæ nostræ, quæ sunt articuli fidei, manifestantur per scientiam Dei, & Beatorum, illaque addit supra obiectum istius differentiam accidentalem nempe reuelationem virtualem accidentale est enim Deo cognoscibili, quod cognoscatur per lumen gloriæ, vel per lumen fidei: Ergo Theologia nostra propriè scientiæ Dei, & Beatorum subalternatur. Ex quo

Colligitur primò, quod licet Theologia, prout est in nobis viatoribus, sit verè & substantialiter scientia, vt conclusione præcedenti ostensum est, non est tamen perfecta scientia, seu non habet statum, & perfectum connaturalem; sicut puer, licet sit substantialiter homo, non est tamen homo perfectus, ob defectum vsus rationis, & libertatis. Vt enim scientia subalternata habeat statum perfectum, & connaturalem, debet esse coniuncta cum subalternante, & ab illa habere euidentiam actualem suorum principiorum. Vnde D. Thomas qu. 14. de verit. art. 9. ait quod *omnis scientia in visione rei præsentis perficitur*. Atqui Theologia, prout est in nobis viatoribus, non est coniuncta cum scientia beata, cui subalternatur, vnde ab ea non accipit euidentiam suorum principiorum, sed per accidens dependet à fide, gerente vices luminis gloriæ: Ergo non est in statu perfecto, & sibi connaturali.

Col-

Colligitur secundò, Theologiam nostram remanere in patria; tum quia omnis scientia subalternata petit naturaliter coniungi suæ subalternanti, vt ab ea perficiatur, atque illi manifestentur principia quæ credit. Tum etiam, quia Theologia nostra non est essentialiter obscura, sicut fides, sed per accidens, ratione status quem habet in nobis viatoribus, in quo regulatur per fidem, & cognitionem obscuram. Vnde transit de obscura in euidentem, quando homo mutat statum viatoris in statum comprehensoris. Sicut adueniente visione beata, charitas viæ non excidit, iuxta Apostolum, sed transit à libera in necessariam, quia libertas non est de eius essentia, sed modus quidam accidentalis, conueniens ei per accidens, & ratione status viæ.

Confirmatur: Dona sapientiæ, & scientiæ, licet prout sunt in nobis viatoribus, dependeant à fide, & per illam regulentur, nihilominus remanent in patria, vt docet S. Thomas 1. 2. q. 68. art. 6. Quidni ergo pariter Theologia nostra poterit remanere in patria, quamuis hìc per accidens pendeat à fide, & cognitione obscura? Vnde tritum est illud Hieronymi in Epistola ad Paulum: *Discamus in terris talem scientiam, quæ nobiscum perseueret in cælis.* Cùm ergo Apostolus ait 1. ad Corinth. 13. quod in cœlo *linguæ cessabunt, & scientia destruetur*, hoc non debet intelligi de destructione quantùm ad substantiam, sed solùm quantùm ad modum obscuritatis & ineuidentiæ, quem nunc habet; vel quantùm ad modum operandi imperfectum, scilicet per conuersionem ad phantasmata, & species à re-

 bus

bus acceptas, qui nunc ei conuenit; vterque enim hic modus cognoſcendi in patria deſtruetur, quia, vt docet D. Thomas ſuper hunc locum Apoſtoli, conuerſio ad phantaſmata tunc non erit de neceſſitate, ſed ex electione.

Dico tertiò, obiectum formale *quod* Theologiæ eſſe Deum, rationem verò formalem *ſub qua*, eſſe reuelationem virtualem, & mediatam.

Prima pars probatur ratione D. Thomæ hic art. 6. Illud dicitur obiectum formale *quod* alicuius ſcientiæ, quod ab ea principaliter quæritur, & ad quod reducuntur cætera omnia quæ in illa tractantur: Sed cognitio Dei per ſe primò quæritur in Theologia, cùm illa, vt nomen ipſum ſonat, ſit conſideratio vel ſermo de Deo, rebuſque diuinis. Item quæcumque in ea tractantur, aut ſunt ipſemet Deus, aut ad ipſum reducuntur, vt proprietates ad eſſentiam, ſicut attributa; vel vt effectus ad cauſam, ſicut creaturæ; vel vt media ad finem, ſicut actus humani, virtutes, leges, gratia, incarnatio, & ſacramenta: Ergo Deus eſt obiectum formale *quod* Theologiæ.

Confirmatur ex eodem S. Doctore ibidem: Idem eſt obiectum principiorum, & totius ſcientiæ, cùm tota ſcientia continetur in principijs: Sed Deus eſt obiectum principiorum Theologiæ, nempe articulorum fidei, cùm enim fides ſit virtus Theologica, Deum vt proprium obiectum reſpicit, vt dicemus in Tractatu de fide: Ergo Deus eſt obiectum Theologiæ, non quatenus ſaluator, vt vult Durandus, nec quatenus glorificator, vt Gregorius, ſed ſecundùm ſe, vt S. Thomas loco

ci-

citato, & alij communissimè docent, multa enim tractantur in Theologia, quæ quidem Deo secundùm se conueniunt, modo supra explicato, non tamen præcisè vt saluatori, vel glorificatori.

Quod verò ratio formalis *sub qua* Theologiæ sit reuelatio virtualis & mediata, ex eo constat, quod Theologia est habitus distinctus à fide, & metaphysica, alijsque scientijs naturalibus, & quasi medius inter illas: Atqui non posset ab illis distingui, nec inter eas mediare, nisi haberet ratione formali *sub qua* reuelationem virtualem & mediatam; si enim eius ratio formalis *sub qua* esset reuelatio formalis & immediata, conueniret cum fide, quæ nititur diuinæ reuelationi immediatæ; si autem non dependeret à reuelatione virtuali, & procederet ex principijs solo lumine naturali notis, non distingueretur à scientijs naturalibus, præsertim à metaphysica, quæ Deum considerat vt cognoscibilem ex creaturis, & lumine naturali intellectus humani: Ergo ratio formalis sub qua Theologiæ est reuelatio virtualis & mediata. Quod vt meliùs percipiatur.

Obseruandum est, aliquid posse dici reuelatum duobus modis: Primò formaliter & immediatè, sicut reuelatum est, Deum esse trinum, Verbum esse incarnatum. Secũdò virtualiter & mediatè, quando scilicet in re immediatè reuelata, alia virtualiter continetur, vel tanquam effectus in causa, vel vt proprietas in essentia, quæ per discursum deducitur: quo pacto in ista propositione. *Christus est homo*, hæc, *Christus est risibilis*. virtualiter & media-

tè censetur reuelata ; & hanc reuelationem virtualem & mediatam, dicimus esse rationem formalem sub qua Theologiæ.

Ex quo colligitur primò, in hæreticis non esse veram Theologiam ; quia cùm in illis non sit fides, non est reuelatio formalis, nec virtualis ; vnde eorum Theologia est solùm fides humana, vel opinio, quà assentiuntur aliquibus veritatibus Theologicis, ex proprio iudicio, aut propriæ voluntatis electione, non verò ex motiuo diuinæ reuelationis, alioquin omnibus veritatibus reuelatis præberent assensum.

Colligitur secundò, Theologiam non componi ex pluribus habitibus partialibus, sed esse vnum simplicem habitum, ad omnes Theologicas conclusiones se extendentem. Ita D. Thomas hìc art. 3. vbi hanc rationem fundamentalem insinuat : Habitus non distinguuntur, nec multiplicantur, nisi penes distinctionem obiectorum formalium, & penes diuersam rationem sub qua illa attingunt, vt est communis doctrina Philosophorum : Atqui Theologia habet vnicum specie obiectum formale quod, nempe Deum, sub ratione Deitatis, & vnicam specie rationem formalem sub qua, videlicet reuelationem virtualem & mediatam, sub qua attingit omnia obiecta partialia quæ considerat : Ergo est vnus simplex habitus, se extendens ad omnes conclusiones contentas intra sphæram sui obiecti ; sicut fides se extendit ad omnia credibilia, charitas ad omnia diligibilia, prudentia ad omnia agibilia, & visus ad omnia visibilia. Licet ergo in Theologia dentur plures demonstratio-

nes diuersæ circa diuersa obiecta partialia; quia tamen omnes pertinent ad idem obiectum formale, non ad diuersum, quælibet non producit suum habitum partialem, sed prima tantùm habitum Theologiæ generat, secunda verò illum solùm extendit ad diuersam conclusionem, & sic de cœteris; sicut anima extenditur ad informandas diuersas partes materiæ, non additione sui, sed incremento materiæ cui applicatur, vel sicut relatio prædicamentalis fertur ad plures terminos materiales, inuariata manens; Ex quo soluitur præcipuum aduersæ sententiæ fundamentum.

Dico quartò, Theologiam esse habitum entitatiuè naturalem.

Probatur duplici ratione: Prima est, nullus habitus entitatiuè supernaturalis, nostris actibus acquiritur, sed à Deo immediatè infunditur, vt constat inductione; nam virtutes Theologicæ, & morales supernaturales, atque dona Spiritus Sancti, non acquiruntur nostris actibus, sed à Deo immediatè infunduntur; Atqui Theologia non est habitus infusus, sed acquisitus studio, & labore humano, vt experientia constat, docetque expressè D. Thomas 2. 2. quæst. 54. art. 1. ad 2. vbi ponit hoc discrimen inter sapientiam, quæ est donum Spiritûs Sancti, & Theologiam, quæ etiam, vt infrà dicemus, habet rationem Sapientiæ, quod illa habetur per infusionem, & desursum est descendens à Patre luminum, ista verò studio humano acquiritur: Ergo Theologia nō est habitus entitatiuè supernaturalis, sed naturalis.

Nec valet quod dicunt quidam Recentiores, hoc esse proprium, & speciale Theologiæ;

quod sit entitatiuè supernaturalis, & tamen nostris actibus acquiratur; Tum quia Theologia supponit fidem, à qua potest causari tanquam ab habitu primorum principiorum: Tum etiam, quia hoc inter virtutes infusas & Theologiam intercedit discrimen, quod virtutes infusæ sunt proprietates gratiæ, à qua dimanant, subindeque postulant fieri per eandem actionem qua producitur gratia, non verò Theologia, cùm illa non habeatur ab omnibus iustis. Non valet, inquam, hæc responsio: Si enim ex hoc quod Theologia præsupponat fidem, posset inferri, quod ipsa, etsi entitatiuè supernatururalis, tamen actibus nostris acquiri possit, eadem ratione dici posset, omnes virtutes morales per se infusas, esse actibus nostris acquisibiles; illæ enim præsupponunt charitatem, per quam voluntas adhæret fini vltimo, qui se habet in operabilibus respectu electionis mediorum, sicut prima principia in speculabilibus respectu conclusionum. Ex eadem etiam responsione sequeretur, quod prudentia infusa esset actibus nostris acquisibilis, cùm illa pariter supponat fidem, in qua virtualiter & tanquam in semine continetur. Non valet etiam quod additur, nam fides & spes infunduntur à Deo, & tamen non sunt proprietates à gratia inseparabiles, cùm reperiantur in peccatoribus: Ergo ex eo quod Theologia non sit proprietas gratiæ, non rectè infertur, illam, etsi entitatiuè supernaturalis sit, non infundi à Deo, sed actibus nostris acquiri.

Secunda ratio fundamentalis nostræ conclusionis potest sic breuiter proponi: Scientiæ non desumunt suam specificationem ab obiecto

formali *quod*, nisi prout substat rationi formali *sub qua*; vnde si ratio *sub qua* alicuius scientiæ sit naturalis, illa nequit esse entitatiuè supernaturalis: Sed ratio formalis *sub qua* Theologiæ, est entitatiuè naturalis. Ergo & ipse habitus Theologiæ. Maior constat ex communi doctrina Philosophorum, Minor verò sic ostenditur. Ratio formalis *sub qua* Theologiæ, illam distinguens à fide, & scientijs purè humanis & naturalibus, est reuelatio virtualis, vt præcedenti conclusione ostendimus: Atqui reuelatio virtualis (cùm includat discursum intellectus humani, & versetur circa principia reuelata, non præcisè & formaliter vt reuelata sunt, sed vt subsunt lumini & solertiæ naturali intellectus humani, & prout ex ipsis, mediante discursu, possunt elici aliquæ veritates non reuelatæ) intrinsecè & entitatiuè naturalis est, & supernaturalis solùm extrinsecè & præsuppositiuè, inquantum præsupponit principia fidei formaliter reuelata: Ergo & ratio formalis *sub qua* Theologiæ. Vnde falsum est quod dicunt aliqui Recentiores, discursum non pertinere ad rationem *sub qua* Theologiæ, sed esse puram conditionem applicantem principia reuelata, sicut ignis per approximationem applicatur combustibili. Illud enim pertinet ad specificatiuum, & rationem formalem *sub qua* alicuius habitus, quod ipsum essentialiter distinguit ab alijs: Sed per discursum Theologia distinguitur essentialiter à fide, quæ est discursiua, sed immediatè credit veritates sibi à Deo reuelatas: Ergo discursus pertinet ad rationem formalem *sub qua* Theologiæ.

 Obij-

Obijcies primò: ſpecificatio ſcientiarum ſumitur à principijs, vt docent Philoſophi: Sed principia Theologiæ ſunt ſupernaturalia, ſunt enim ipſi articuli fidei diuinæ: Ergo & ipſa Theologia ſupernaturalis eſt.

Reſpondeo, conceſſa Maiori, diſtinguendo Minorem: principia Theologiæ ſunt ſupernaturalia, formaliter & reduplicatiuè, concedo. Articuli enim fidei, qui ſunt principia Theologiæ, non ingrediuntur demonſtrationem Theologicam, niſi prout ſubſunt lumini naturali & diſcurſus intellectus humani, quo mediante illuminant concluſiones Theologicas, quæ in ipſis virtualiler continentur. Vnde articuli fidei duobus modis conſiderari poſſunt, primò quatenus ſunt abſolutè veri, & prout dicunt ordinem ad primam varitatem reuelantem, & ſic ſunt formaliter reuelati, & pertinent ad habitum fidei, ſecundò vt dicunt habitudinem ad concluſiones & veritates non non reuelatas, quæ ex ipſis inferri poſſunt per diſcurſum intellectus humani & ſub hac ratione non ſunt formaliter, ſed tantùm virtualiter reuelati, & ſpectant ad habitum Theologiæ, qui proinde non eſt formaliter & entitatiuè ſupernaturalis, ſed radicaliter tantùm, quatenus præſupponit principia fidei, in quibus tanquam in ſemine vel radice continetur, ſicut ſcientiæ naturaliter continentur in habitu primorum principiorum. Et in hoc ſenſu D. Thomas hic art. 1. appellat Theologiam, ſcientiam reuelatam, & diuinitùs inſpiratam.

Obijcies ſecundò: Certitudo Theologiæ, quæ eſt prædicatum eius eſſentiale, ſupernaturalis eſt, ſuperat enim certitudinem omnium

ſcien-

scientiarum naturalium, vt capite sequenti dicemus: Ergo & ipse habitus Theologiæ.

Confirmatur: Theologia, vt ibidem ostendemus, est eminenter speculatiua, & practica; Sed practicum speculatiuum, cùm sint differentiæ oppositæ, non possunt adunari & eminenter formaliter contineri, nisi in scientia & habitu supernaturali: Ergo Theologia est habitus entitatiuè supernaturalis.

Ad obiectionem respondeo negando Antecedens, sicut enim Theologia mediat inter fidem & scientias naturales, ita, & eius certitudo; quare illa neque est purè naturalis, sicut certitudo scientiarum naturalium, neque formaliter supernaturalis, sicut certitudo fidei, sed virtualiter duntaxat, cùm ratio formalis *sub qua* vnde sumitur, non sit reuelatio formalis, & immediata, sed virtualis tantùm, & mediata; vnde talis certitudo est quidem inferior certitudine fidei, sed superior ad certitudinem omnium scientiarum naturalium.

Ad confirmationem dico, speculatiuum & practicum posse adunari & eminenter formaliter contineri, non solùm in scientia supernaturali entitatiuè, sed etiam in scientia radicaliter solùm supernaturali; quia illa radicaliter & virtualiter continetur in fide, quæ est eminenter speculatiua & practica, & respicit obiectum infinitum, nempe Deum, qui cùm sit prima veritas, & vltimus finis, est simul regula speculationis & praxis. De quo fusiùs capite sequenti.

CA-

CAPVT II.

Præcipuæ Theologiæ dotes breuiter exponuntur.

DIco primò, Theologia est certior omni habitu, & scientia naturali: Nititur enim medio firmiori, nempe lumini diuinæ reuelationis, quæ certior est, magisque infallibilis, quam media quibus scientiæ naturales innituntur. Vnde Augustinus 7. confess. cap. 2. *Faciliùs dubitarem viuere me* (quæ tamen est veritas omnium naturalium notissima & maximè sensibilis) *quam esse vera quæ audiui*.

Confirmatur: Assensus primorum principiorum, & veritatum naturalium, est à natura nos mouente ad illum; assensus autem fidei, cui Theologia innititur, est à motione & impulsu Spiritus Sancti, excitantis piam affectionem ad credendum, vt docetur in Tractatu de fide: Sed Spiritus Sanctus mouens nos ad credendum & assentiendum veritatibus reuelatis, est causa firmior & infallibilior, quam natura mouens nos ad assensum primorum principiorum, & veritatum naturalium: Ergo Theologia habet maiorem & firmiorem causam suæ certitudinis, quam habitus & scientiæ naturales.

Nec obest quod Theologus interdum patiatur nonnullos dubitationis motus, tum circa principia fidei, tum circa conclusiones ex ijs illatas, quos non experitur habens scientiam naturalem, cuius intellectus quietè adhæret veritati. Nam illi titubantis animi motus, non

ex debilitate motiui cui Theologia innititur, proficiſcuntur, ſed ex infirmitate intellectus humani, qui ſolet eſſe inquietus, donec clarè veritatem intueatur. Vnde D. Thomas cùm hìc art. 5. primo loco ſibi obieciſſet, quod *aliæ ſcientiæ, de quarum principijs dubitari non poteſt, videntur eſſe certiores ſacrâ doctrinâ, cuius principia, ſcilicet articuli fidei, dubitationem recipiunt*, ſic reſpondet: *Ad primum dicendum quod nihil prohibet id quod eſt certius ſecundùm naturam, eſſe quoad nos minùs certum, propter debilitatem intellectus noſtri. Vnde dubitatio quæ accidit in aliquibus circa articulos fidei, non eſt propter incertitudinem rei, ſed propter debilitatem intellectus humani.*

11 Dico ſecundò, Theologia eſt formaliter ſimul & eminenter ſpeculatiua & practica. Illa enim habet pro obiecto formali *quod*, Deum ſub ratione Deitatis; pro ratione verò formali *ſub qua*, reuelationem virtualem, vt capite præcedenti oſtendimus: Sed ex vtroque capite habet quod ſit ſimul ſpeculatiua & practica: Ergo eſt habitus eminenter ſpeculatiuus & practicus. Minor probatur, cùm Deus ſub ratione Deitatis ſit prima veritas, & vltimus finis; eſt etiam prima regula ſpeculationis & praxis, primumque ſpeculabile & operabile; operabile, inquam, non phyſicè, ſed moraliter, quatenus actibus noſtris meritorijs, in ratione vltimi finis conſequibilis eſt. Item reuelatio virtualis ſupponit fidem, quæ eſt eminenter formaliter ſpeculatiua & practica, cùm non ſolùm inhæreat & innitatur primæ veritati reuelanti, ſed etiam ad operationem & dilectionem ſe extendat, iuxta illud ad Galat. 5. *Fides per dilectionem*

ope-

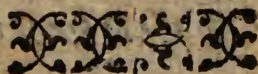
operatur. Vnde *nihil ita cor hominis ad Dei amorem inflammat, sicut Theologia*, vt ait Abbas Antiochus orat. 128. Quæ verba eius interpres expendens, hæc addit in margine: *Theologia Theophiliam ingenerat*.

Confirmatur; Metaphysica est speculatiua, quia agit de Deo, vt primo principio; Moralis verò practica; quia tractat de vltimo fine, & medijs ad illum conducentibus: Ergo cùm Theologia vtrumque præstet, & Deum in ratione primi principij ac vltimi finis contempletur; agatque de medijs ad illum conducentibus, simul erit speculatiua & practica. Adde quod Theologia, vt docet D. Thomas hic art. 3. ad 2. est veluti quædam impressio & participatio diuinæ scientiæ, quæ est eminenter speculatiua & practica, & quæ non solùm directiuè, sed etiam effectiuè concurrit ad productionem rerum, vt tract. 3. ostendemus.

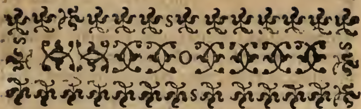
Ex his intelliges, quod licet speculatiuum & practicum sint differentiæ visiuæ scientiarum naturalium, non tamen scientiæ, vt sic & prout est genus supremum ad Theologiam & scientias naturales: vnde licet nulli scientiæ naturali competere possint, bene tamen Theologiæ, quæ est ordinis superioris, & medium tenet locum inter fidem & scientias purè naturales, vt capite præcedenti declarauimus: quæ autem sunt dispersa in inferioribus, possunt adunari in superioribus; sicut visiuum & auditiuum in sensu communi, & vegetatiuum, sensitiuum, ac intellectiuum in anima rationali. Per quod conuellitur præcipuum aduersæ sententiæ fundamentum.

Dico tertiò, Theologiam nostram verè & pro-

propriè esse sapientiam. Sapientia enim est cognitio rerum per causas altissimas, vnde in genere ædificij artifex qui disponit formam domus, dicitur sapiens & architector, respectu inferiorum artificum; qui dolant ligna, vel parant lapides; & in ordine morali vir prudens qui ordinat suos actus in vltimum finem, vocatur sapiens: Atqui Theologia iudicat de rebus per altissimam omnium causarum, nempe Deum, & per altissimas rationes, scilicet per articulos fidei: Ergo est verè & propriè sapientia. Vnde sicut sapientia judicat de omnibus, iuxta illud Apostoli 1. ad Corinth. 2. *Spiritualis homo iudicat omnia*, ita & Theologia, quæ non solùm infert conclusiones ex principijs & articulis fidei, quod proprium est scientiæ, sed etiam iudicat de principijs & conclusionibus aliarum scientiarum, & *quidquid in alijs scientijs inuenitur veritati huius scientiæ repugnans, totum ab ea condemnatur vt falsum*, vt ait S. Doctor hìc art. 6. ad 2. Quare Theologia est veluti lydius lapis, ex cuius contactu verum à falso, purum ab impuro, & sincera doctrina à vitiata & adulterata discernitur. Alias Theologiæ dotes & prærogatiuas vide in Clypeo Theologiæ Thomisticæ disput. procemiali art. 12.



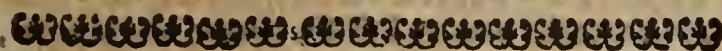
TRA-



TRACTATVS I.

De existentia, vnitate, & natura Dei, ac præcipuè eius attributis.

CVm existentia & vnitas Dei sit basis & fundamentum omnium, quæ in Theologia pertractantur, priusquam de natura Dei, eiusque attributis disseramus, & alias quæstiones, & difficultates Theologicas aggrediamur, de existentia Dei, eiusque vnitate agendum est.



CAPVT I.

De existentia Dei.

§. I.

An Deum esse sit per se notum?

DIco primò, hæc propositio *Deus existit*, est per se nota secundùm se. Probatur ratione D. Thomæ hic qu. 2. art. 1. Illa propositio-

positio dicitur per se nota secundum se, cuius prædicatum est de essentia & intrinseca ratione subiecti; cùm enim nihil sit prius essentia & quidditate rei, non potest talis propositio demonstrari vel notificari per aliquid prius: Sed existentia est de essentia & intrinseca ratione Dei, Deus enim est suum esse, vt probat idem S. Doctor qu. 3. sequenti art. 4. Ergo hæc propositio *Deus existit*, est per se nota secundùm se.

Dices, hæc propositio *Deus est trinus*, non est per se nota secundùm se, cùm à nullo intellectu creato possit proprijs viribus cognosci, & tamen Trinitas Personarum non minùs est de essentia & intrinseca ratione Dei, quam existentia: Ergo licet existentia sit de quidditate & intrinseca ratione Dei, non sequitur hanc propositionem, *Deus existit*, esse per se notam secundùm se.

Respondeo negando Antecedens cum Banne, & alijs Thomistis, docentibus, Deum esse Trinum, esse per se notum secundum se. Nec obstat quod ab intellectu creato non possit proprijs viribus cognosci, hoc enim solùm probat non esse per se notum nobis, non autem non esse secundùm se per se notum. Addo quod, licet Trinitas Personarum non sit immediatè cognoscibilis ab intellectu creato, viribus propriæ naturæ, potest tamen immediatè cognosci ab illo, per lumen gloriæ eleuato sicque de facto cognoscitur à Beatis; quod sufficit ad rationem proposi ionis per se notæ secundùm se, vt de hac propositione *Deus est* docet D. Thomas qu. 10. de verit. art. 3. in corp.

Di-

Dico secundò, hæc propositio *Deus existit*, non est per se nota quoad nos.

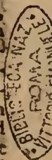
Probatur: Illa propositio dicitur per se nota quoad nos, quæ à nobis cognoscitur immediatè, sine discursu, & ex sola apprehensione terminorum, vt constat in primis principijs: Sed hæc propositio, *Deus existit*, non cognoscitur à nobis immediatè, sine discursu, & ex sola apprehensione terminorum: nam significatum huius termini *Deus*, nobis per se notum non est, cùm in statu viæ non cognoscamus ipsum quidditatiuè: Ergo hæc propositio non est per se nota quoad nos, sed indiget demonstrari per ea quæ sunt nobis magis nota, scilicet per creaturas, & per motus rerum sensibilium, & corporalium.

Nec obstat quod plures ex SS. Patribus doceant cognitionem Dei esse nobis naturaliter insitam, ingenitam, implantatam, & vt loquitur Damascenus lib. 1. de fide cap. 1. *inseminatam*: Nam aliqui loquuntur de Deo sub aliquâ ratione communi & confusa, scilicet sub ratione beatitudinis in communi; cùm enim homines naturaliter desiderent esse beati, naturaliter cognoscunt esse aliquam beatitudinem. Alij verò solùm volunt, Deum esse naturaliter nobis notum (vt obseruat D. Thomas 1. contra Gent. cap. 2.) propter consuetudinem quâ homines ab incunabilis soliti sunt nomen Dei audire & inuocare; consuetudo enim, præcipuè quæ est à principio, vim naturæ obtinet, & ea quibus à pueritia animus imbuitur, ita firmiter tenentur, ac si essent naturaliter nota.

Obijcies primò; huic propositioni *Deus est*, assen-

assentimur sine discursu, & ex sola apprehensione terminorum: Ergo est per se nota quoad nos. Consequentia patet, Antecedens probatur. Hoc nomine *Deus* intelligitur apud omnes ens quo nihil maius aut melius excogitari potest: Sed sine discursu, & ex sola terminorum apprehensione, constat existere ens quo nihil maius aut melius excogitari potest; quia si non existeret, non esset melius omnibus quæ cogitari possunt, multò enim melius esset sine dubio, si actu necessariò existeret: Ergo sine discursu, & ex sola terminorum apprehensione, constat Deum existere.

Respondeo cùm D. Thoma hic art. 1. ad 2. & 1. contra Gent. cap. 11. quod licet Deus sit id quo nihil maius aut melius cogitari potest, hoc tamen non est per se notum omnibus; nam quidam dixerunt Deum esse corpus, vt Antropomorphitæ, Deo membra humana affingentes, & tamen corpus non est id quo nihil melius cogitari potest. Imò qui negant Deum existere, necessariò concipiunt esse aliquid maius & præstantius Deo, cùm ens melius sit non ente. Addit S. Doctor, dato etiam quod quilibet intelligat hoc nomine *Deus* id quo nihil melius excogitari potest, ex hoc non sequi, id quod significatur per hoc nomen, esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantùm. Vel vt alij loquuntur, hinc solùm sequitur, tale nomen importare existentiam in actu signato, non tamen in actu exercito, sed hoc relinqui demonstrandum per discursum.



Obijcies secundò: Hæc propositio, *Deus est colendus*, est omnibus per se nota, & commu-

nis

nis omnium conceptio, eſt enim primum principium ſindereſis: Ergo cùm talis propoſitio includat hanc, *Deus exiſtit*, nam quod non exiſtit, coli non poteſt, hæc propoſitio *Deus exiſtit*, eſt etiam omnibus per ſe nota.

Reſpondeo, conceſſo Antecedente, negando conſequentiam; licet enim cognitio practica ſupponat ſpeculatiuam, non tamen neceſſe eſt quod ſi cognitio practica ſit immediata, etiam ſpeculatiua in ea incluſa ſit talis. Hoc enim principium, *parentes ſunt colendi*, eſt immediatum, licet non cognoſcamus immediatè, quinam ſint parentes noſtri, ſed per diſcurſum, vel relationem aliorum. Ita pariter, quamuis non cognoſcamus immediatè dari Deum, ſed per diſcurſum, vel per inſpectum creaturarum, nihilominus hæc propoſitio; *Deus eſt colendus*, eſt immediata, & primum principium ſindereſis.

§. II.

Expugnatur atheiſmus, & quinque rationibus D. Thomæ, exiſtentia Dei demonſtratur.

SIcut olim Dauid ad proſternendum Goliath, elegit ſibi quinque limpidiſſimos lapides de torrente, & miſit eos in peram paſtoralem, vt dicitur 1. Regum 17. Ita S. Doctor hic art. 3. adducit quinque egregias rationes, ad demonſtrandam Dei exiſtentiam, quibus veluti quinque lapidibus frons atheiſmi feritur. Prima demonſtrat admittendum eſſe vnum primum motorem, omnino immobilem. Secunda dari vnum primum efficiens, quod ſit

cau-

causa aliorum. Tertia aliquod ens necessarium, à quo omnia contingentia esse participent. Quarta aliquod ens summè perfectum, ex cuius accessu vel recessu, imitatione vel defectione, mensuretur aliorum perfectio. Quinta demum vnum supremum prouisorem & gubernatorem, qui creaturas omnes gubernet & dirigat ad suos fines.

Vt autem duæ primæ rationes clariùs percipiantur, & firmiùs stabiliantur, tria breuiter hic permittenda sunt. Primò supponendum est, primum motorem omnino immobilem, Deum esse. Nomine enim Dei intelligimus id quo nihil maius aut meliùs excogitari potest. Sed primus motor omnino immobilis est talis: Ergo est Deus. Minor probatur: Primus motor omnino immobilis, debet esse actus purus, quia debet carere omni potentialitate; intantum enim aliquid est mobile, inquantum est in potentia; vnde illud quod nullo modo est mobile, nullo modo est in potentia, sed actus purus: Atqui illud quod est actus purus, carens omni potentialitate, omnem perfectionem imaginabilem habere debet, quia si aliqua perfectio illi deesset, esset in potentia ad illam: Ergo primus motor omnino immobilis, est id quo nihil maius aut melius excogitari potest.

Secundò supponendum est, in serie mouentium & agentium, vnum posse esse alteri subordinatum dupliciter, nempe per accidens & per se: tunc subordinatur alteri per accidens, quando ab eo accipit esse, sed non debet expectare eius applicationem vel influxum vt agat: Sic filius subordinatur patri, à quo qui-

dem

dem accepit esse, sed non indiget eius applicatione, vel influxu, quotiescumque agit. Tunc verò subordinatur per se, quando nequit agere, nisi moueatur & applicetur ad agendum ab alio agente cui subijcitur: Sic instrumentum per se subordinatur artifici, quia, non nisi illo mouente & applicante, mouetur & agit.

Tertiò supponendum est, quod licet possit admitti processus in infinitum in causis & mouentibus, per accidens subordinatis, non tamen in per se subordinatis, vt docet D. Tho. infra quæst. 46. art. 2. ad 7. his verbis: *In causis efficientibus impossibile est procedere in infinitum per se, sed per accidens in infinitum procedere in causis agentibus nō reputatur impossibile. Vnde non est impossibile quod homo generetur ab homine in infinitum esset autem impossibile, si generatio huius hominis dependeret ab homine, & à corpore elementari, & à sole, & sic in infinitum.* Ratio etiam id suadet: cùm enim in mouentibus per se subordinatis, vltimum mouens non moueat, nisi motum & applicatum à priori, & istud ab alio, & sic deinceps: si in illis daretur processus in infinitum, nullus posset dari motus vel actio in rebus inferioribus, nisi simul infiniti influxus & motiones causarum & mouentium superiorum concurrerent; vnde cùm infinitum non sit pertransibile, nullus vnquam daretur motus vel actio in causis inferioribus. Potest hoc declarari & illustrari exemplo horologij, in quo si essent infinitæ rotæ, & quælibet dependeret in suo motu ab alia superiori, nec posset mouere, nisi dependenter ab illa priùs mouente.

te, nulla esset quæ posset vltimò mouere, & pulsare horas; quia nunquam posset deueniri ad primam quæ cæteras omnes moueret, cùm infinita illa multitudo rotarum nunquam esset pertransibilis. His præmissis.

Prima ratio D. Thomæ sic potest breuiter proponi: Datur vnus primus motor omnino immobilis: Sed ille est Deus: Ergo datur Deus. Minor constat ex prima suppositione, Maior verò sic ostenditur. Omne quod mouetur, ab alio mouetur: Sed non potest in mouentibus & motis per se subordinatis dari processus in infinitum, vt in 3. suppositione ostendimus: Ergo necessariò sistendum est in principio mouente & immobili. Maior probatur: quod mouet est in actu, vnumquodque enim agit inquantum est in actu; quod mouetur est in potentia, vnde motus 3. physic. definitur *actus entis in potentia prout in potentia*: Sed idem secundum idem non potest esse in actu & in potentia respectu eiusdem formæ, cùm esse in actu dicat possessionem formæ, esse autem in potentia illius carentiam: Ergo idem secundùm quod idem, non potest esse mouens & motum, & per consequens quidquid mouetur ab alio mouetur.

Secunda ratio D. Thomæ sic formatur: Omne quod fit & causatur, ab alio causatur vel fit, ita vt nihil possit seipsum efficere vel causare, quia sic esset antequam esset: vt enim aliquid efficiat, debet habere esse, quia quod nihil est, nihil operatur; vt autem efficiatur, debet non esse, quod enim est non fit, sed factum est: Sed plura sunt in hoc vniuerso effecta: Ergo efficiuntur & causantur ab alio. Vnde

cùm in causis efficientibus per se subordinatis, non possit dari processus in infinitum, vt supra ostensum est, deueniendum est necessariò ad aliquam primam, quæ à nullo possit causari; ac proinde quæ sit ens à se, & independens, quod dicimus Deum.

Tertia ratio est: Datur aliquod ens necessarium, à quo omnia contingentia esse participant: Sed tale ens est Deus, vt patet: Ergo datur Deus. Maior probatur: Si non daretur aliquod ens necessarium, sed omnia essent contingentia, & possibilia esse & non esse, nullum plane ens de facto daretur à parte rei: Sed hoc est contra sensum & manifestam experientiam: Ergo &c. Sequela Maioris probatur: Illa quæ ex sua ratione dicunt solùm possibilitatem ad aliquid, non possunt reduci ad actum, nisi per aliquam causam quæ ipsum contineat; sicut quia aer est in potentia ad lucem, & aqua ad calorem, ille non potest illuminari nisi à corpore lucido, nec ista calefieri nisi à calido: Ergo si omnia essent contingentia & possibilia esse & non esse, & nullum daretur ens necessarium à quo omne esse promanet, nullum plane ens de facto daretur à parte rei.

Nec valet si dicas, quòd licet quodlibet ens contingens indigeat esse ab alio quod ipsum reducat de possibilitate ad actum existendi, non tamen tota illorum collectio, cùm sit infinita, & cùm in infinita multitudine non valeat illatio à singulis ad omnia; positis enim infinitis v. g. cœlorum circulationibus in futurum, post quamcumque foret alia, non post omnes & positis infinitis generationibus ab æter-

æterno, ante quamcunque foret alia, non ante omnem. Non valet inquam hæc responsio, quæ est præcipuum effugium Athæorum: quamuis enim in multitudine infinita, non valeat consequentia à singulis ad totum, in prædicatis sumptis à quantitate continua vel discreta, vt constat in exemplis adductis, secùs tamen in omnibus alijs præsertim, si illa sint quidditatiua & essentialia; quia enim singuli homines v. g. sunt rationales & risibiles, verum est dicere totam illorum multitudinem & collectionem esse similiter rationalem & risibilem: At impotentia essendi à seipso, seu indigentia recipiendi esse ab alio, in re contingenti, non est prædicatum quantitatis continuæ vel discretæ, sed essentiale, conueniens illi absolutè, & ex limitatione & imperfectione suæ essentiæ, quæ non est illi sufficiens fundamentum essendi: Ergo illa conuenire debet, non solùm singulis contingentibus distributiuè sumptis, sed etiam toti eorum collectioni, & bona esse illatio, quodlibet contingens sigillatim & in particulari indiget recipere esse ab alio: Ergo & tota illorum collectio.

Quarta ratio: Admittendum est aliquod ens summè perfectum. Sed illud est Deus: Ergo datur Deus. Minor constat, vt enim sæpe diximus, nomine Dei intelligimus ens, quo nihil perfectius aut melius excogitari potest. Maior verò sic ostenditur. Videmus in hoc mundo aliqua entia esse magis vel minùs bona vel perfecta alijs, vnde cùm magis vel minùs dicantur de diuersis secundùm quod appropinquant ad aliquid quod est maximè tale, sicut ma-

magis calidum est illud quod appropinquat maximè calido, debet dari in rerum natura aliquod ens summè bonum & perfectum, quod sit causa & mensura bonitatis & perfectionis aliorum. Nam primum in vnoquoque genere est causa cœterorum, vel efficiens quæ bonitatem rebus effundat & distribuat, vel exemplaris, ex cuius accessu vel recessu imitatione vel defectione, mensuretur aliorum perfectio.

Quinta ratio D. Thomæ sumitur ex gubernatione rerum, & ex necessitate vnius summi prouisoris & gubernatoris, qui singulas creaturas in suos fines ordinet ac dirigat. Videmus enim ea quæ cognitione carent, operari propter finem, quia semper aut frequentiùs eodem modo operantur, & fines suos per debita media consecuntur; vnde cùm ea quæ cognitione carent, non possint finem intendere quem non cognoscunt, nisi à causa cognoscente dirigantur, sicut sagitta non potest scopum attingere, nisi dirigatur à sagittarte, euidens est in hoc mundo dari sapientissimum quemdam gubernatorem, & supremam aliquam intelligentiam, in suos fines omnia dirigentem, quam Deum appellamus. Hanc rationem fusè prosecuti sumus in Clypeo Theologiæ Thomisticæ disp. 1. art. 2. & in digressione illi subiuncta, in qua existentiam Dei, ex magno & paruo mundo, id est ex artificiosa mundi structura, & mirabili hominis compositione, septem rationibus demonstrauimus.

Quæres, an possit dari ignorantia inuincibilis, seu inculpabilis de existentia Dei?

Respondeo negatiuè, contra Molinam oppo-

positum sentientem: nam ad Roman. 1. illi qui ignorant Deum, dicuntur inexcusabiles; quod non posset dici, si inuincibiliter illum ignorarent; ignorantia enim inuincibilis excusat à peccato, vt in tractatu de peccatis ostendemus. Sancti etiam Patres passim docent eandem veritatem: Damascenus enim lib. 1. ortodoxæ fidei cap. 1. *Notitia (inquit) Dei omnibus à natura est insita, neque id aliquis ratione vtens ignorare potest*. Gregorius magnus lib. 17. moral. cap. 3. explicans illud Iob: *Omnes homines vident eum*, subdit: *Omnis homo, eo ipso quod rationalis est conditus, debet ex ratione colligere, eum qui se condidit Deum esse*. Augustinus in Psal. 74. pulchrè addit: *Deus vbique secretus est, vbique publicus, quem nulli licet vt est cognoscere, & quem nemo permittitur ignorare*. Minutius Felix in Octauio: *Parentem omnium (inquit) non minoris sceleris est ignorare, quam lædere*. Et D. Cyprianus lib. de vnitate idolorum: *Hæc est summa delicti nolle agnoscere quem ignorare non possis*. Hieronymus epist. 3. ad Nepotianum: *Persa, Gottus, Aegyptus, Turca ipsum agnoscunt: Bessorum feritas, & pellitorum turba populorum, stridorem suum in dulce nominis eius fregerunt melos, & totius mundi vna vox, Deus est*. Demum Tertullianus lib. 1. aduersùs Marcionem vocat notitiam Dei, *primam animæ rationalis dotem*, & in libro de testimonio animæ, recursum quem in repentinis habemus ad Deum, ait esse *testimonium animæ naturaliter Christianæ*.

Hoc etiam Philosophos Gentiles non latuit, quorum varijs omissis testimonijs, placet solùm

lium Plutarchi verba exſcribere : *Peregrinantibus multas contingit occurrere abſque mænibus vrbes, abſque ſtudijs litterarum, abſque Regibus, abſque auri & argenti vſu, quibus ignota prorſus theatra, & gymnaſticæ omnes exercitationes; quin etiam quibus nullæ ſint domus, ſed tuguria duntaxat & matalia: nunquam autem extat vrbs aut oppidum, quibus nullus ſit Deus, nulla iuramenta, nullæ preces, nulla ſacrificia ad bona curanda, & mala impendentia præuertenda. Talem vrbem nemo vnquam vidit, nec vero videre potuit, potiùſque ſine ſole quàm religione vrbem quis conſpexit.*

Ratio etiam ſuffragatur : Primò quia præcepta legis naturæ non poſſunt inuincibiliter ignorari, vt oſtendemus in tractatu de legibus : Ergo nec Deus, cùm ille ſit author & finis talium præceptorum. Secundò, ſi homo inculpabiliter poſſet ignorare verum Deum, poſſet etiam inculpabiliter adorare Deum falſum; & ita poſſet ex ignorantia inuincibili excuſari à peccato idololatriæ, quod eſt abſurdiſſimum. Tertiò, ſi homo inuincibiliter ignoraret Deum, nullum eius peccatum eſſet mortale : Sed hoc abſurdum eſt : Ergo & illud. Probatur ſequela, ratio enim & malitia peccati mortalis, petitur ex iniuria Dei : Deus autem non poteſt iniuria affici, niſi cognoſcatur : Ergo ſi homo inuincibiliter & inculpabiliter ignoraret Deum, nunquam peccaret mortaliter.

Dices cum Molina : Cognitio Dei non eſt nobis immediatè à natura inſita, ſicut notitia primorum principiorum, vt ſupra oſtenſum

eſt,

est, sed habetur solùm per rationem & discursum: Ergo cùm sint aliqui homines, ita hebetes, inculti, & veluti plumbei, vt incapaces sint demonstrationis & discursus (quales sunt in syluis, & terris, aut montibus incognitis enutriti) in illis saltem dari potest ignorantia inuincibilis & inculpabilis de existentia Dei.

Respondeo, concesso Antecedente, negando consequentiam; vt enim supra annotauimus, ad tollendam ignorantiam inuincibilem, non est necessaria cognitio euidens & demonstratiua, sed sufficit probabilis & coniecturalis, vel quæ habetur per relationem, aut instructionem aliorum; quare cùm in nullo, quantumuis stupido, ita extincti sint omnes rationis radij, vt perspecto hoc vniuerso, ita perfectè disposito, non incidat illi aliqua cogitatio & cognitio probabilis, illi præesse supremum aliquem moderatorem & gubernatorem, cui sit parendum, sequendo bonum honestum & dictamen rationis, tenetur inquirere, quis sit ille, & qua ratione colendus. Quod si id spernat, non habebit ignorantiam inuincibilem & inculpabilem de existentia Dei, sed vincibilem & culpabilem. Vnde licet possint dari infideles negatiuè (id est inculpabiliter ignorantes mysteria nostræ fidei) vt docet D. Thomas 2. 2. qu. 10. art. 1. non tamen Athei negatiuè, id est qui inuincibiliter & inculpabiliter Dei existentiam ignorent, nam vt dicitur sapient. 9. *A magnitudine speciei & creaturæ poterat cognoscibiliter creator eorum videri.* Et vt habetur ad Roman. 1. *Inuisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur &c.*

CAPVT II.

De vnitate Dei.

EIusdem sacrilegij est, Deum negare, & plures inuehere; vnde post debellatum atheismum, politeismus confutandus est, & pluralitas Deorum demonstranda impossibilis, contra Gentiles & paganos, quorum tanta fuit cæcitas & dementia, vt triginta Deorum millia admiserit Hesiodus, teste Eusebio lib. 5. præparat Euang. cap. 15. Imò (vt lepidè illis obijcit Tertullianus in Apolog. cap. 5.) ad hominum arbitria diuinitas concederetur aut negaretur: *Apud vos (inquit) de humano arbitratu diuinitas pensitatur: nisi homini Deus placuerit, Deus non erit: homo iam Deo propitius esse debebit.*

Ad confutandum hunc errorem vndecim rationes in Clypeo nostro adduximus, nunc breuitati studentes, tres tantùm hic exponemus. Prima est: Deus est id quo nihil melius excogitari potest: Ergo est vnus. Probatur consequentia, quia melior est illa natura, in quo plenitudo essendi ita eminenter & vnitè continetur, vt extra illam nihil sit, nisi ab illa deriuatum & participatum, quam illa extra quam reperitur aliquid omnino independens & imparticipatum.

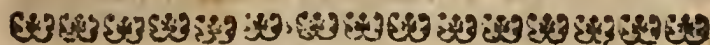
Secunda affinis est præcedenti, & potest sic proponi: Nomine Dei intelligimus ens summè & infinitè perfectum: Sed repugnat tale ens multiplicari: Ergo & dari pluralitatem Deorum. Maior patet, Minor probatur. Si da-

daretur duo entia summè & infinitè perfecta, vel illud per quod inter se differrent, esset aliqua perfectio vel imperfectio? Non secundum, cùm repugnet dari vel concipi aliquam imperfectionem vel defectum in ente summè & infinitè perfecto. Nec primum, cùm tale ens contineat omnem perfectionem imaginabilem, subindeque nulla perfectio possit illi deesse.

Tertia ratio est: Deus est supremus mundi rector & gubernator: Ergo vnus. Probatur consequentia, vt enim docet D. Thomas infra qu. 11. art. 3. quæ diuersa sunt & diuisa, in vnum ordinem non conueniunt, nisi ab vno aliquo dirigantur & ordinentur, multa enim meliùs reducuntur in ordinem per vnum, quam per plura. Ex quo Aristoteles in politicis infert, ex omnibus regendi formis perfectissimam esse monarchiam, seu regimen vnius; & 12. Metaph. hanc Homeri sententiam celebrat, *Non est bonum multitudo principatuum, vnus verò princeps*; & hinc de humano ad diuinum principatum conscendens, concludit necessariam esse vnitatem Principis diuini, sicut & terreni, & subdit quòd sicut bonum familiæ & exercitus, vnum ducem & patrem familias exigit, ita etiam bonum vniuersi vnum rectorem. Eodem modo Hieronymus, cum Rustico suo differens, discurrit: *In apibus* (inquit) *vnus est princeps, grues omnes sequuntur vnam ordine litterario. Imperator vnus, vnus prouinciæ suæ iudex, in naui gubernator vnus, & in mundana fabrica vnus opifex & vnus moderatur.*

His rationibus addi potest naturalis instin-

ctus hominum, qui etiam in medijs gentilitatis erroribus, communi sermone Deum vnicum semper agnouerunt. Nam vt ait Lactantius lib. 2. instit. cap. 1. *Cùm iurant, & cùm gratias agunt, non Deos multos, sed Deum nominant; adeo ipsa veritas, cogente natura, etiam ab initio pectoribus erumpit.*



CAPVT III.

De constitutiuo naturæ diuinæ.

NOn est hic quæstio de reali & physica constitutione diuinæ naturæ, hoc est de constitutione Dei secundùm quod est in se realiter, sic enim omnes Dei formalitates, siue absolutæ, siue relatiuæ, ipsum realiter constituunt. Quod patet, nam constitutio sic sumpta est per realem identitatem: sed omnes formalitates, siue absolutæ, siue relatiuæ, Deo formaliter conuenientes, sunt idem realiter cum illo: Ergo omnes illum realiter & physicè constituunt. Hic ergo solum agimus de constitutiuo metaphysico naturæ diuinæ, prout à nobis viatoribus imperfectè in hoc statu concipitur ad modum naturæ creatæ, in qua semper reperitur aliqua perfectio vel prædicatum, quod primò in illa concipitur, tanquam fons & origo cæterorum, vt in homine rationalitas. Vnde in præsenti inquirimus, quid primò in Deo intelligatur, cum fundamento in re, quod se habeat tanquam radix & fons cæterorum, præsertim diuinorum attributorum

rum & operationum? Vnde illi non videntur punctum huius celeberrimæ & grauissimæ difficultatis attingere, qui dicunt naturam diuinam constitui collectione attributorum: licet enim illa physicè & realiter constituat naturam diuinam, non tamen formaliter & metaphysicè; cùm primò in illa non concipiatur attributorum collectio, sed aliqua vna formalitas & perfectio, quæ sit radix aliarum. Hac ergo prætermissà sententià, tres aliæ celebres & valde probabiles referri solent, quarum prima docet naturam diuinam metaphysicè constitui per rationem entis à se & per essentiam. Secunda, per rationem substantiæ immaterialis & intellectualis radicaliter. Tertia, actuali Dei intellectione, & ista communior est in schola Thomistarum, & videtur probabilior. Vnde.

Dico primò, naturam Dei non constitui metaphysicè per rationem entis à se & per essentiam.

Probatur primò ex D. Thoma infra qu. 13. art. 11. ad 1. vbi docet hoc nomen *Deus*, quoad rem significatam, esse magis proprium Dei, quam nomen *qui est*: Sed hoc esset falsum, si natura Dei constitueretur per rationem entis à se & per essentiam, nam hoc nomen *qui est*, vel hoc nomen *ens per essentiam*, esset nomen naturæ & essentiæ Dei: Ergo iuxta D. Thomam Dei natura non constituitur per rationem entis à se & per essentiam. Vnde Caietanus ibidem doctrinam eius explicans ait, ideo hoc nomen *Deus*, quod rem significatam, esse magi proprium Dei, quam nomen *qui est*, quia Deitas importat naturam Dei quasi secundùm vl-

timam differentiam specificam, secùs autem nomen *qui est*.

Probatur secundò ratione fundamentali. Ratio entis à se, increati, & per essentiam, transcendit omnem formalitatem vel perfectionem diuinam; inuenitur enim in attributis, & relationibus, & in omni eo quod diuinum est, sicut ratio entis creati & per participationem includitur in omni quod creatum est: Sed prædicata transcendentia omnem formalitatem vel perfectionem diuinam, non possunt Dei naturam constituere, prout in præsenti loquimur de illius constitutione: Ergo nec ratio entis à se & per essentiam. Maior patet. Minor verò sic ostenditur. In præsenti non loquimur de constitutione diuinæ naturæ, sub ea ratione & conceptu quo distinguitur à creaturis, sed sub ea ratione quà ab attributis, alijsque diuinis formalitatibus distinguitur: At prædicata transcendentia omnem formalitatem & perfectionem diuinam, licet Deum à creaturis distinguant, non tamen distinguunt naturam ab attributis, & alijs diuinis formalitatibus, cùm in illis natura, & attributa, aliæque diuinæ formalitates conueniant: Ergo nequeunt constituere Dei naturam, sub ea ratione quà ab attributis virtualiter distinguitur.

Probatur tertiò conclusio: Natura diuina constituitur per gradum intelligendi: Ergo non constituitur per rationem entis à se & per essentiam, pertinentem ad gradum essendi. Consequentia patet, Antecedens probatur primò: Gradus intelligendi est perfectior gradibus viuendi, & essendi, vt docet D. Thomas

in-

infra quæst. 93. art. 2. Sed natura diuina constituitur per gradum omnium perfectissimum: Ergo constituitur per gradum intelligendi. Secundò probatur idem Antecedens ex alia doctrina, quam ibidem tradit S. Doctor, vbi docet solas creaturas intellectuales esse factas ad imaginem Dei, in illisque solis rationem imaginis Dei imperfectè reperiri, eò quòd solùm creaturæ intellectuales imitentur Deum, illique assimilentur in intellectualitate, quæ est quasi vltima differentia Dei. Eandem doctrinam habet Caietanus ibidem, docet enim solas creaturas intellectuales assimilari Deo in quasi vltima differentia, quia illæ solum assimilantur Deo inquantum intellectiuo: Ergo censetur naturam diuinam constitui per gradum intelligendi, non verò per rationem entis à se & per essentiam.

Confirmatur: Si ratio entis à se constitueirit naturam diuinam vt vltima differentia, non solùm intellectuales creaturæ essent ad imaginem Dei, sed hoc alijs creaturis, imò omnibus conueniret, quandoquidem omnes in gradu essendi sunt similes Deo: Sed hoc est contra S. Thomam citatum: Ergo & illud.

Dices, omnes creaturas non esse ad imaginem Dei, quia licet cum eo conueniant in gradu essendi, non tamen in modo essendi à se. Sed contra: Quia intellectualitas per essentiam & à se constituit Deum vt vltima differentia, creatura intellectualis dicitur ad imaginem Dei, eò quod, illi assimilatur in ratione intellectualis, quamuis illi non sit similis in eo quod est in intellectualis à se: Ergo si ratio entis per essentiam, Deum vt vltima diffe-

ren-

rentia constituat, creaturæ non intellectuales, Deo similes in ratione entis, erunt ad imaginem Dei, quamuis illi non sint similes in ratione entis à se.

Dico secundò, natura diuina non constituitur per radicem aut vim proximam intelligendi, sed per ipsummet intelligere.

Duplex est ratio, fundamentalis huius assertionis: Prima quæ sumitur ex summa puritate & actualitate diuinæ naturæ, potest sic breuiter proponi. Natura diuina, cùm sit actus purissimus, & omnis potentialitatis expers, constitui debet modo purissimo & actualissimo, subindeque per id quod intra gradum intellectiuum maiorem exprimit actualitatem: Sed intelligere est id quod intra gradum intellectiuum maiorem exprimit actualitatem, imò est vltima eius actualitas, & se habet in ordine intellectiuo, sicut existentia in ordine entitatiuo, vt docet D. Thomas 1. contra Gent. cap. 45. ratione 2. vbi ait quod *intelligere comparatur ad intellectum, sicut esse ad essentiam*: Ergo natura diuina constituitur per ipsum intelligere, non verò per intellectualitatem radicalem, quæ est quasi potentialis ad actu intelligendum, aut per vim intelligendi, quæ concipitur per modum actus primi, non verò per modum vltimæ actualitatis.

Secunda ratio quæ sumitur ex Tractatu de Trinit. sic formatur: Per illud constituitur formaliter natura diuina, quod secunda Persona Trinitatis, ex vi suæ processionis, recipit: Atqui recipit ipsum intelligere: Ergo illud est naturæ diuinæ constitutiuum. Maior pa-

tet,

tet, quia secunda Persona Trinitatis, per id quod recipit à Patre, ex vi suæ processionis, constituitur filius, vt in eodem Tractatu docent Theologi: non potest autem constitui filius, nisi per communicationem naturæ. Minor verò probatur: Secunda Persona Trinitatis procedit per modum verbi: Sed esse verbi, cùm sit terminum intellectionis, nihil aliud est quam intelligi, seu existere per ipsum intelligere: Ergo secunda Persona Trinitatis, ex vi suæ processionis, excipit ipsum intelligere.

Obijcies primò contra primam conclusionem: Sicut solus Deus seipsum perfectè cognoscit, ita & essentiam suam explicare solus potest: Sed Deus interrogatus à Moyse quidnam esset, ait Exod. 3. suum veluti declarans constitutiuum, *Ego sum qui sum*, eique iniungit vt dicat Pharaoni: *Qui est misit me ad vos*: Ergo ratio entis à se & per essentiam, est constitutiuum diuinæ naturæ.

Confirmatur: Nomen proprium alicuius est quod significat vltimam differentiam, quâ ab alijs distinguitur: Sed hoc nomen *Qui est*, est proprium Dei, vt docet D. Thomas infra quæst. 13. art. 11. & eleganter declarat Hilarius lib. 14. de Trinit. prædicta verba Exodi exponens: *Miratus sum plane* (inquit) *tam absolutam de Deo significationem, nihil enim Deo magis proprium quam esse intelligitur*: Ergo tale nomen exprimit vltimam differentiam quâ Deus ab alijs distinguitur.

Ad obiectionem respondeo, Deum verbis illis Exodi solùm voluisse declarare id per quod præcipuè à creaturis distinguitur, quod

est

est ratio entis à se & per essentiam, non verò id per quod eius essentia differt ab attributis, & est illorum radix & origo, in quo præcipuè consistit conceptus naturæ, vt natura est, quæ à Philosophis definitur *principium motus & quietis eius in quo est*. Vnde

Ad confirmationem distinguo Maiorem: nomen proprium alicuius adæquatè, est quod significat vltimam differentiam, concedo Maiorem: proprium inadæquatè, nego Maiorem, & sub eadem distinctione Minoris, nego Consequentiam. Nam illud nomen est proprium adæquatè, per cuius significatum res differt ab omnibus alijs. Illud verò per cuius significationem res differt ab aliquibus, non tamen ab omnibus, est proprium solùm inadæquatè: Deus autem, etsi per rationem entis à se, differat à creaturis, non tamen per illam differt illius essentia ab attributis & relationibus, quia omnibus illis essentialiter conuenit. Vnde licet hoc nomen *qui est*, sit proprium Deo proprietate adæquata, Et in hoc sensu intelligendi sunt Hilarius & D. Thomas, quia loquuntur de Deo, vt à creaturis distinguitur, non verò de natura Dei, vt differt à relationibus & attributis.

Ex his solutum manet aliud argumentum Aduersariorum, quod sic proponunt: Illa est ratio constitutiua alicuius, quæ primò in illo concipitur, & per quam distinguitur ab alijs, cùm idem sit constitutiuum & distinctiuum: Atqui ratio entis à se & per essentiam, primò concipitur in Deo, & est id per quod primò distinguitur ab omnibus alijs: Ergo est constitutiua diuinæ naturæ. Respondetur enim

pri-

primò, non sufficere ad rationem constituriui; quod sit priùs, vel quod primò in re concipiatur, si se habeat per modum transcendentis, vel prædicati communis; alioquin ratio entis, vel gradus substantiæ, viuentis, vel ratio corporis, quæ priùs in homine concipiuntur quam rationale, ipsum constituerent: Ratio verò entis à se & per essentiam, se habet in Deo per modum transcendentis increati, cùm includatur in essentia, attributis, & relationibus, & in omnibus diuinis formalitatibus. Vnde Respondetur secundò, data Maiori, negando Minorem, quantùm ad secundam partem; licet enim ratio entis à se & increati, Deum à creaturis distinguat, non tamen essentiam eius ab attributis, & relationibus, cùm sit prædicatum illis commune, eaque transcendens.

Obijcies insuper contra secundam conclusionem: Intelligere est essentialiter operatio, imò est omnium operationum perfectissima, quà viuit natura intellectualis: Sed natura diuina constitui nequit per operationem, cùm illa petat à principio egredi, subindeque illud constitutum supponat: Ergo natura diuina non potest constitui per intelligere.

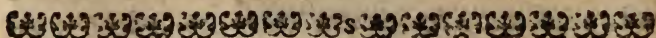
Huic difficillimæ obiectioni dupliciter respondent defensores nostræ sententiæ. In primis enim doctissimi Patres Salmanticenses in Tractatu de scientia Dei disp. 4. dubio 2. dicunt quod licet operatio creata & finita, cum imperfectionibus inuolùta, petat à principio egredi, illudque constitûtum supponat, non tamen operatio increata & infinita, & quæ habet rationem operationis formaliter eminenter; quia illa sibi identificat, absque distin-

ctio-

ctione virtuali, quidquid ad primam lineam intellectualem spectat, subindeque ipsum principium intelligens, à quo proinde non potest cum fundamento in re concipi vt egrediens.

Secundò respondet Gonzales disput. 36, conclus. 3. & 5. intelligere Dei considerari posse dupliciter, scilicet per modum actionis; & sub conceptu actualitatis subsistentis; & licet sub prima consideratione non possit Dei naturam constituere, bene tamen sub altera. Quam solutionem & doctrinam explicat & probat hoc exemplo & discursu: Quamuis relationi diuinæ repugnet constituere personam sub conceptu explicito *ad*, non tamen sub conceptu *in*, & formæ hypostaticæ pertinente ad lineam relationis, vt communiter docent Thomistæ in Tractatu de Trinitate: Ergo pariter, etsi intellectioni diuinæ repugnet constituere naturam Dei, sub conceptu expresso *ab*, & vt concipitur ad modum actionis, poterit tamen illam constituere, sub conceptu actualitatis subsistentis. Probatur consequentia: Non minus est de conceptu relationis supponere fundamentum &. personam vel subiectum, quam de ratione actionis præsupponere principium: Ergo si diuina relatio, quia subsistens est, quamuis personam supponat sub conceptu explicito *ad*, illam constituit sub conceptu *in*, aut formæ hypostaticæ, pariter intellectio diuina, quia subsistens est, præsupponet quidem sub conceptu explicito *ab* & egressionis, naturam constitutam, non tamen sub omni conceptu, sed constituet naturam sub conceptu actualitatis & gradus.

Ex dictis intelliges, quomodo gratia habitualis sit participatio formalis diuinæ naturæ; licet enim non participet intelligere Dei, vt habet rationem operationis & actualitatis, sed sub hoc conceptu & formalitate participetur à visione beatifica; illud tamen participat, vt est eminenti quodam modo radix diuinarum operationum & attributorum, sub quo conceptu habet formaliter rationem naturæ, vt constat ex supra dictis. Gratia enim sanctificans est radix cognitionis & amoris Dei, & ab illa emanant, veluti proprietates ab essentia, virtutes Theologicæ & infusæ, quæ sunt participationes diuinorum attributorum.



CAPVT IV.

De attributis diuinis in communi.

ATtributum est *perfectio absoluta, & necessaria, formaliter in Deo existens, & essentiæ iam constitutæ superueniens*. In qua definitione per duas primas particulas à ratione attributi excluduntur actus liberi, & proprietates relatiuæ, per tertiam verò perfectiones secundùm quid creaturarum, quæ non sunt formaliter sed tantùm eminenter in Deo. Demum per vltima verba declaratur attributa ad constitutiuum diuinæ naturæ non pertinere; sed esse veluti eius affectiones & proprietates, eam veluti modificantes, & ad aliam lineam trahentes. Illa vocantur ab Hebræis *Sephirot*, id est quasi Saphiri, teste Rabbi Moyse in

com-

commentarijs suis primi libri *Iet/ra*, quia illis veluti Saphiris, & gemmis ac lapidibus pretiosis, mirum in modum exornatur & decoratur diuina natura & substantia, quamuis nullam prorsus cum ea faciant compositionem, vt constabit ex dicendis §. sequenti.

§. I.

Quo genere distinctionis distinguantur attributa diuina ab essentia & inter se?

SCotus & eius Discipuli admittunt inter attributa diuina & essentiam distinctionem quandam formalem actualem, quam ex natura rei appellant, & volunt eam praecedere omnem operationem intellectus, vt clarè seipsum explicat Doctor subtilis in 1. dist. 8. qu. 4. vbi ait quod talis distinctio *est praecedens intellectum omni modo*. Nominales verò in alio extremo positi, asserunt attributa diuina, tum inter se, tum ab essentia, sola ratione ratiocinante distingui, vel solùm connotatione quadam ad res creatas; ita vt eadem entitas increata Dei, vt connotat effectus à se productos, dicatur omnipotentia, sapientia verò vel scientia, vt connotat res sibi obiectiuè praesentes & à se cognita. Demum alij Theologi communiter docent, attributa distingui ab essentia & inter se, distinctione rationis ratiocinatae, & cum fundamento in re; sed aliqui volunt talem distinctionem se habere per modum excludentis & exclusi, sicut genus distinguitur à differentia; alij verò existimant, illam esse solùm per modum expliciti & impli-

citi, sicut ens distinguitur à suis proprietatibus.

Dico primò, attributa diuina non distingui inter se, nec ab essentia diuina, distinctione formali, seu ex natura rei, quam ponunt Scotus & eius Discipuli.

Probatur primò: Quæ ex natura rei & formaliter realiter distinguuntur ab aliquo, non debent absolutè prædicari de illo, sed potiùs absolutè negari: vnde in sentẽtia distinguente relationem à fundamento, distinctione reali formali istæ propositiones falsæ absolutè censentur, *albedo est similitudo, generatio est paternitas*: Sed iuxta Sanctos Patres attributa diuina, non solùm in concreto, sed etiam in abstracto, prædicantur de essentia: Ergo ab illa non distinguuntur distinctione reali formali; seu ex natura rei, Maior est certa, Minor verò constat ex SS. Patribus asserentibus quod Deus nõ solum est bonus, sed est ipsa bonitas, non solùm est sapiens, sed etiam ipsa sapientia, vt declarat D. Bernard. serm. 80. in Cantica, & lib. 5. de consider. Vnde in Concilio Rhemensi requisitus vt eius propositiones scriberentur: *Scribatur* (inquit.) *stylo ferreo, & vngue adamantino, & sculpatur in silice, quod diuina essentia, forma, natura, deitas, bonitas, sapientia, virtus, potentia, magnitudo, verè est Deus.*

Probatur secundò conclusio: Attributa diuina non minori identitate gaudent cum essentia & natura diuina, quam relationes: Sed istæ non distinguuntur distinctione reali formali ab essentia: Ergo nec illa. Maior patet. Minor verò demonstrari solet in Tractatu de Trinitate, & colligitur manifestè ex Florenti-

no sess. 15. & 18. 19. & 24. vbi dicitur quod *relatio est eadem re cum natura solum verò secundùm modum intellectionis nostræ differt*. Item quod *non re, sed sola ratione, paterna hypostasis à substantia seiungitur*. Quæ verba distinctionem Scoticam manifestè excludunt, cùm illa, iuxta Scotum supra citatum sit, *præcedens intellectum omni modo*.

Probatur tertiò: Deus ex Lateranensi cap. *Firmiter*, est substantia omnium simplex: Sed non esset talis, si eius attributa distinguerentur ab essentia, distinctione reali formali: Ergo &c. Minor probatur: Sicut enim si esset distinctio entitatiua inter essentiam diuinam & eius attributa, resultaret ex illis compositio realis entitatiua: ita si distinguantur distinctione reali formali, realis formalis compositio ex illis resultabit.

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: compositio est distinctorum vnio: Ergo sicut vnio distinctorum distinctione reali entitatiua, est compositio entitatiua realis, ita vnio distinctorum distinctione reali formali, est compositio realis formalis.

Respondent Scotistæ, non sufficere ad compositionem quod extrema inter se distinguantur, sed insuper requiri quod inter se comparentur per modum actus & potentiæ, quod non contingit in proposito. Sed (præterquam quod hoc videtur omnino voluntarium, cùm definitio compositionis solùm dicat, quod illa sit *vnio distinctorum*, & cùm aliqua sint composita, in quibus extrema non se habent per modum actus & potentiæ, vt patet in composito ex partibus integralibus) hoc ipso quod

di-

diuina essentia ponitur vt realiter formaliter ab attributis distincta, hoc ipso ponitur vt ab illis formaliter actuabilis & perfectibilis: Ergo hoc ipso ad illa comparatur vt potentia ad actum, & perfectibile ad perfectiuum: vnde quamuis hæc comparatio ad veram compositionem esset necessaria, hæc tamen non obstaret, quia esset compositio in Deo, si eius natura realiter formaliter ab eius attributis distingueretur.

Probatur quartò: Sicut Deus est summè simplex, ita & summè vnus, & vt loquitur D. Bernardus, *vnissimus*: Sed non erit summè vnus, si eius essentia distinguatur formaliter ex natura rei, & ante omnem operationem intellectus, à suis attributis: Ergo &c. Maior patet, Minor verò sic ostenditur. Non minùs summæ vnitati repugnat quælibet distinctio realis, quam summæ simplicitati quælibet compositio realis: Sed si esset in Deo aliqua compositio realis ex essentia & attributis, quantumuis parua, Deus non esset summè simplex; nam vt ait D. Bernardus lib 5. de consider. *Tum non est simplex quod vel vni fuerit obnoxium formæ, quam nec virgo vel vni cognita viro.* Ergo similiter, si sit aliqua distinctio realis, quamuis parua, inter essentiam & attributa, Deus non erit summè vnus.

Demum suaderi potest conclusio, ex eo quod ratio formalis diuinæ essentiæ, non minùs est simpliciter infinita, quàm eius entitas: Sed entitas diuinæ essentiæ, ratione suæ infinitatis, petit non distingui actu ante operationem intellectus ab entitate attributi: Ergo etiam ratio formalis naturæ Dei, ratione suæ infinitatis,

tis, postulat non distingui, seclusa operatione intellectus, à ratione formali attributi.

Dico secundò, attributa diuina distinguuntur inter se & ab essentia, distinctione rationis ratiocinatæ.

Probatur primò: Distinctio rationis ratiocinatæ est illa quæ habet fundamentum in re: Sed talis est distinctio inter essentiam & diuina attributa, & inter attributa inter se: Ergo illa est rationis ratiocinatæ. Maior constat. Minor probatur. Virtualis multiplicitas rei est sufficiens fundamentum intellectui, ad ipsam distinguendam virtualiter; Sed diuina essentia & eius attributa, licet sint formaliter à parte rei vna res, tamen res illa est virtualiter multiplex, vtpote æquiualens pluribus perfectionibus creatis realiter distinctis, etiam ex suo genere seu ratione formali; æquiualet enim absoluto & respectiuo, communicabili & incommunicabili, principijs intelligendi & volendi, puniendi & miserendi; Ergo &c. Dixi æquiualere pluribus ex genere suo distinctis in rebus creatis, quia ad fundandam distinctionem virtualem in perfectionibus diuinis, non sufficit quod æquiualeant perfectionibus creatis realiter distinctis, si illæ non pertineant ad diuersa genera, vel, vt aliqui loquuntur, ad diuersas lineas: scientia enim diuina ad vnicum attributum virtualiter indistinctum, & tamen æquiualet omnibus scientijs creatis realiter inter se distinctis. Similiter intelligere Dei æquiuale virtuti radicali & proximæ intelligendi, speciei impressæ, & operationi intellectuali, & tamen non distinguitur virtualiter ab illis formalitatibus, quia ni-

nimirum illæ pertinent ad eandem lineam intellectualem.

Probatur secundò: Nomina attributorum & essentiæ diuinæ, non sunt sinonima, sicut ista, *Marcus, Tullius, Cicero,* sed sunt diuersæ rationis: Ergo licet omnia eandem perfectionem, entitatem, & formalitatem significent, non tamen illam significant sub eadem omninò ratione, & consequenter conceptibus, his nominibus expressis, correspondent in Deo diuersæ rationes obiectiuæ: At huius diuersitatis ratio non sumitur solum ex nostro intellectu, sed fundatur partim in eminentia perfectionis diuinæ, partim in debilitate & imperfectione nostri intellectus, non valentis illam vno conceptu concipere, nec consequenter vno nomine nominare, vt egregiè declarat D. Thomas in 1. dist. 2. qu. 1. art. 3. his verbis: *Pluralitas istorum nominum non tantum est ex parte intellectus nostri formantis diuersas conceptiones de Deo, quæ dicuntur diuersæ rationes, sed etiam ex parte ipsius Dei, inquantum scilicet est aliquid in Deo correspondens omnibus istis conceptionibus, scilicet plena & omnimoda ipsius perfectio:* Ergo distinctio attributorum inter se, & ab essentia, non est rationis ratiocinantis, sed rationis ratiocinatæ.

Dico tertiò, distinctio rationis ratiocinatæ, quæ est inter attributa & essentiam, vel inter attributa inter se, non est per modum excludentis & exclusi, sed solùm per modum expliciti & impliciti.

Probatur ratione fundamentali; Essentia diuina non potest concipi cum fundamento in re, nisi vt includens, saltem implicitè, attributa,

nec vnum attributum, nisi vt includens implicitè alia: Ergo inter essentiam & attributa, vel inter ipsa attributa, non potest dari cum fundamento in re distinctio rationis per modum excludentis & exclusi, sed solum per modum expliciti & impliciti: Consequentia patet, Antecedens probatur. Non potest essentia Dei, vel eius attributum concipi, saltem cum fundamento in re, nisi vt actus purus, & simpliciter siue in genere entis infinitus: Ergo cùm de ratione actus puri sit quod non possit concipi vt perfectibilis per additionem alterius, & in potentia ad illud; & de ratione infiniti simpliciter, siue in gener entis, quod in se formaliter includat omnem rationem entis, quæ non inuoluit limitationem & imperfectionem, infinito enim nihil potest addi in illo genere in quo est infinitum: manifestum est, essentiam diuinam non posse concipi cum fundamento in re, nisi vt includentem, saltem implicitè, omnem perfectionem & entitatem attributi, nec vnum attributum, nisi vt includens, implicitè perfectionem, & entitatem essentiæ, omniumque aliorum attributorum.

§. II.

Præcipuæ obiectiones soluuntur.

Obijcies primò contra primam conclusionem: Cùm definitio explicet naturam rei, quæ diffinitione differunt, ex natura rei distingui debent: Sed natura Dei, & attributa, ipsaque attributa inter se, definitione dif-

fe-

ferunt, natura enim definitur id, quo Deus est radicale suarum operationum & attributorum principium, intellectus id quo Deus intelligit, voluntas id quo Deus amat, & sic de alijs attributis, quæ definitiones sunt distinctæ: Ergo natura Dei & attributa, ipsaque attributa inter se, ex natura rei distinguuntur.

Respondeo distinguendo Maiorem: Quæ differunt definitione, data de re prout est in se, ex natura rei distinguuntur, concedo Maiorem. Data de re non prout est in se, sed prout à nobis concipitur, nego Maiorem, & sub eadem distinctione Minoris, nego consequentiam. Natura ergo diuina & attributa dupliciter definiri possunt, scilicet definitione data de illis prout sunt in se, qualiter solùm definiri possunt à Deo, vel ad summum ab intellectu beati; vel definitione data de illis, non prout sunt in se, sed prout à nobis viatoribus, imperfectè & per alienas species concipiuntur. Si primo modo definirentur, non haberent diuersas definitiones, sed vnam; secundo autem modo diuersis definiuntur definitionibus; ex quo tamen non sequitur illa distingui ante intellectus nostri considerationem, distinctione reali formali, seu ex natura rei, quia cùm definitio à nobis detur de illis, non prout in se sunt, sed prout à nobis concipiuntur, sufficit illa ratione nostra distingui, vt diuersis gaudeant definitionibus.

Obijcies secundò: Illa distinguuntur actu ante operationem intellectus, saltem formaliter & ex natura rei, de quibus contradictoria verificantur actu, ante operationem intellectus: Sed de intellectu diuino, & diuina vo-

luntate, ante operationem intellectus, verificantur propositiones contradictoriæ, puta quod intellectus est principium generationis Verbi, voluntas non est principium generationis Verbi: Ergo distinguuntur actu ante operationem intellectus, distinctione saltem formali & ex natura rei, qualem Scotus & eius Discipuli admittunt.

Respondeo negando Maiorem, vt enim contradictoria verificentur actu de aliquibus, ante operationem intellectus, sufficit quod distinguantur virtualiter inter se; quia sicut calor virtualis in sole, potest id totum præstare, seclusis imperfectionibus, quod calor formalis præstat in igne: ita distinctio virtualis id omne præstare potest quod facit distinctio actualis. Illa enim fundatur in eminentia rei virtualiter multiplicis, & æquiualentis perfectionibus diuersis; vnde sicut anima rationalis; quia est eminenter vegetatiua, sensitiua, & intellectiua, æque bene gradum vegetatiuum, sensitiuum, & rationalem confert, ac præstarent tres animæ realiter distinctæ, quibus illa æquipollet. Ita distinctio virtualis tam bene potest fundare prædicata contradictoria, quàm distinctio formalis & ex natura rei, quam Scotus admittit inter diuina attributa.

Obijcies tertiò contra secundam conclusionem: Non datur in Deo compositio rationis cum fundamento in re: Ergo nec distinctio rationis. Antecedens constabit ex dicendis capite sequenti. Consequentia verò probatur: Non minùs opponi videtur distinctio etiam rationis summæ Dei vnitati, quàm compo-

po-

positio rationis summæ eius simplicitati : Ergo si non possit dari in Deo compositio rationis cum fundamento in re, non poterit etiam inter diuina attributa reperiri distinctio rationis habens fundamentum in re, quæ rationis ratiocinatæ appellari solet.

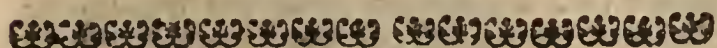
Respondeo, concesso Antecedente, negando consequentiam & paritatem. Tum quia compositio rationis fundatur in potentialitate obiecti, in quo debent esse duæ formalitates seu conceptus obiectiui, quorum vnus se habeat ad alterum, vt potentia ad actum, & perfectibile ad perfectiuum: distinctio verò rationis inter diuina attributa fundatur in summa perfectione & eminentia entitatis increatæ Dei, æquiualentis pluribus perfectionibus creatis, quæ sunt dispersæ in rebus inferioribus, vt antea declarauimus. Tum etiam, quia compositio rationis debet esse ex pluribus conceptibus se mutuò excludentibus, cùm de ratione partis metaphysicæ sit à suo conceptu aliam partem excludere, vt constat in compositione ex genere & differentia: distinctio verò rationis quæ est inter essentiam diuinam & attributa, vel inter ipsa attributa, hanc mutuam conceptuum exclusionem non requirit, sed ad illam sufficit, quod vnum non includatur explicitè in alio. Idem contingit in ente & eius proprietatibus, quæ virtualiter & ratione ratiocinata inter se differunt, quamuis sese mutuò includant, & non possit inter illa dari perfecta præcisio.

Ex dictis colligitur, distinctionem rationis attributorum ab essentia, non fieri ab intellectu Dei & beatorum, videntium Deum vt est

in se. Hæc enim distinctio fundatur partim in eminentia diuinæ entitatis, virtualiter multiplicis, partim in limitatione nostri intellectus, vno actu non valentis adæquate totam diuinæ essentiæ perfectionem, & in medio quo Deum cognoscimus per analogiam ad creaturas, & species ab illis acceptas; licet autem Deus cognoscat distinctionem suorum attributorum, virtualem in re, & formalem in nostro intellectu, ea tamen ratione non distinguit, cum vno actu simplicissimo omnia comprehendat vt sunt in se per modum vnius perfectionis simplicis, omnimodè indiuisibilis: Similiter beati, vnico & indiuisibili conceptu, Deum vt est in se intuentur, quia illum cognoscunt vnica & simplicissima specie, nimirum essentia diuina, gerente vices speciei tam expressæ quam impressæ in visione beatifica: Ergo nec Deus, nec beati intra verbum formam distinctionem rationis essentiæ diuinæ ab attributis, vel attributorum inter se. Hanc rationem egregiè & eleganter expendit D. Bernardus lib. 5. de considerat. vbi sic discurrit: *Nobis, quia non possumus cùm Dei simplicitate contendere, dum contendimus apprehendere vnum, occurrit quasi quadruplicatum, facit hoc speculum & enigma; cùm autem videbimus facie ad faciem, videbimus eum sicuti est. Nec enim iam tunc fragilis acies mentis nostræ, quantumlibet vehementer intendens, aliquatenus resiliet, desilietue in suam pluralitatem; colliget se magis, adunabit, conformabitque vnitati illius, vel potiùs vnitati illi, vt non vni facies respondeat faciei.* Dixi beatos non formare intra verbum distinctionem rationis

essen-

essentiæ diuinæ attributis, vel attributorum inter se, quia valde probabile est, illos talem distinctionem extra verbum posse efficere, cùm non vna sed multiplex possit esse cognitio beatorum extra verbum.



CAPVT V.

De simplicitate Dei.

DEum esse substantiam omnino simplicem, omnisque prorsus compositionis expertem, non solum fides docet, & Concilium Lateranense capite præcedenti relatum, expressè definit, sed etiam ratio manifestè demonstrat. Vt enim discurrit S. Thomas 1. contra Gent. cap. 28. *In quolibet genere tantò aliquid est nobilius, quantò simplicius, sicut in genere calidi, ignis qui non habet aliquam permixtionem frigidi: quod igitur est in fine nobilitatis omnium entium, oportet esse in fine simplicitatis; hoc autem quod est in fine nobilitatis omnium entium, dicimus Deum: nulla igitur compositio ei accidere potest.*

Item Deus est actus purissimus, & omnis potentialitatis expers: Sed omnis compositio importat aliquam potentialitatem: Ergo in Deo nulla est compositio. Minor probatur: Omnis compositio vel est physica, videlicet aut ex materia & forma, aut ex subiecto & accidente; vel metaphysica, nimirum aut ex essentia & existentia, aut ex supposito & natura; vel logica, quæ fit ex genere & differentia:

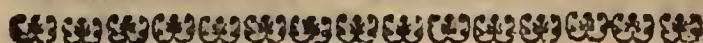
tia: nulla autem est ex illis compositionibus, quæ non dicat potentialitatem; materia enim est potentia ad formam substantialem, & subiectum ad formam accidentalem cum qua componit: item essentia componens cum existentia, debet distingui ab ea per modum excludentis & exclusi, & consequenter esse in potentia ad ipsam; quod etiam verificari debet de natura componente cum subsistentia, siue cum supposito. Denique compositio ex genere & differentia, licet sit tantùm per rationem, debet tamen habere fundamentum ex parte rei cognitæ: fundamentum autem gradus generici est potentialitas in natura quæ denominatur genus: Ergo omnis compositio importat aliquam potentialitatem.

Tertiò, quidquid ex pluribus componitur, ex imperfectis conflatur, vt ait Damascenus lib. 1. fidei orthodoxæ: Sed in Deo nihil potest esse imperfectum: Ergo nec compositum. Quam rationem eleganter expressit Hilarius lib. 7. de Trinit. his verbis: *Neque compositis atque inanimis, Deus qui vita est subsistit; neque qui virtus est ex infirmioribus; neque qui lux est, obscuris coarctatur; neque qui spiritus est, ex disparibus formabilis est: totum quod in eo est, vnum est.*

Huic diuinæ & summæ simplicitati non obest mysterium Trinitatis, quamuis fides in eo agnoscat tres personas realiter distinctas, & in eadem essentia intimè coniunctas: neque mysterium Incarnationis, in qua persona Christi est composita ex personalitate Verbi & humanitate. Nam vt rectè annotauit D. Thomas in 1. dist. 8. quæst. 1. art. 1. ad 4. vt tres Di-

ui-

uinæ Personæ efficerent compositionem cùm essentia, deberetur vniri inter se, sub ea ratione quà distinguuntur, vel distingui sub ea ratione quà vniuntur, cùm compositio sit distinctorum vnio: Sed Personæ Diuinæ, sub ea ratione quà distinguuntur, non vniuntur; distinguuntur enim per relationes, quæ non vniuntur, sed opponuntur; vniuntur verò in essentia à qua nullatenus distinguuntur. In mysterio verò Incarnationis Verbum Diuinum non venit in compositionem per modum partis materialis, vel formæ informantis & inhærentis (hoc enim summam imperfectionem inuolueret) sed per modum termini complentis, actuantis, & perficientis humanitatem, quod puram dicit in illo perfectionem. Sed de his fusiùs in Tractatibus de Trinitate & de Incarnatione.



CAPVT VI.

De perfectione Dei.

D. Thomas hic quæst. 4. art. 2. duplici ratione probat rerum omnium perfectiones esse in Deo, subindeque illum esse summè & infinitè perfectum. Prima est: Quidquid perfectionis est in effectu, debet inueniri in causa efficiente, vel secundùm eandem rationem, si sit agens vniuocum, vel eminentiori, si sit agens æquiuocum: Sed Deus est prima causa effectiua rerum: oportet ergo rerum omnium perfectiones in eo præexistere, subinde-

que illum esse summè & infinitè perfectum: quamuis enim perfectiones creaturarum, quæ actu sunt, vel erunt, aut fuerunt, finitæ sint, & in aliquo determinato numero; creaturæ tamen possibiles, quæ latent in omnipotentia diuina, earumque perfectiones, infinitæ sunt, saltem in potentia, & sincathegorematicè, vt loquuntur Philosophi; Deus enim, qualibet producta, potest aliam perfectiorem & perfectiorem in infinitum produceere.

Secunda ratio D. Thomæ sic potest breuiter proponi: Deus est ipsum esse per se subsistens & per essentiam, subindeque omnem essendi plenitudinem in se continens: Vnde Exodi 3. Moysi dicebat, *Ego sum qui sum*, & à Nazianzeno πέλαγος ὀυσίας appellatur: Ergo rerum omnium perfectiones in se continet. Consequentia probatur: omnis enim perfectio petitur penes aliquod esse, iustitia enim dat esse iustum, potentia esse potentem, sapientia esse sapientem: Ergo vbi erit tota plenitudo essendi, & totius esse latitudo, ibi erit omnis perfectio. Hanc rationem insinuat D. Bernardus lib. 5. de considerat. cap. 6. his verbis: *Si bonum, si magnum, si beatum, si sapientem, vel quidquid tale de Deo dixeris, in hoc verbo instauratur, quod est, est. Nempe hoc est ei esse quod hæc omnia esse. Si & centum talia addas, non recessisti ab esse, si ea dixeris, nihil addidisti: si non dixeris, nihil minuisti.*

Confirmatur: Quod est infinitum in aliquo genere, omnes illius perfectiones continet: v. g. si daretur calor infinitus, omnem perfectionem caloris contineret; si poneretur linea infinita, omnem longitudinem occuparet: Sed esse

esse per se subsistens & irreceptum, est simpliciter & in genere, entis infinitum, vt ostendemus infrà, cum agemus de infinitate Dei: Ergo illud omnes omnium entium perfectiones in se continet. Vnde dicitur Psalm. 49. *Pulchritudo agri mecum est*. Quæ verba expendens Augustinus ibidem, subdit: *Quid enim cum illo non est? Cum illo ager, cum illo species terræ, cum illo species cæli, cum illo omnia volatilia, quia ipse omnia*.

Duo tamen breuiter hic obseruanda sunt: Primum est, duo esse genera perfectionum in rebus creatis; quædam dicuntur *simpliciter simpliceer*, & illæ sunt quæ in suo conceptu formali, nullam includunt imperfectionem. Vel vt ait Anselmus in Monol. cap. 14. *Quæ sunt meliores ipsæ quam non ipsæ*, id est quas melius est habere, quam ipsis carere. Huius generis est sapientia, vita, intellectio &c. Aliæ appellantur perfectiones *secundùm quid*, & illæ sunt, quæ in suo conceptu ita includunt imperfectionem aliquam, vt ab ea separari numquam possint; vnde absolutè non est melius omni enti eas habere, quam illis carere, vt moueri, ratiocinari &c. Primi generis perfectiones continentur in Deo formaliter, Deus enim est formaliter intelligens, sapiens, iustus, misericors; aliæ verò solùm eminenter, & seclusis imperfectionibus quas habent in creaturis. Vnde Dionysius cap. 13. de diuin. nomin. docet omnia de Deo affirmari quodammodo & negari, illumque vocat πάντων θέσιν, καὶ πάντων ἀφαίρεσιν, id est omnium positionem, & omnium ablationem; quia eminenter ponit omnia, tanquam omnia continens; & forma-

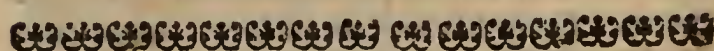
liter omnia aufert, quia à se excludit omnem rationem formalem creatam & limitatam.

Secundò obseruandum est, perfectiones omnes creaturarum, multò perfectiori & eminentiori modo in Deo contineri, quam animalia & plantæ in virtute Solis, & aliorum corporum cœlestium: nam Sol & corpora cœlestia, non attingunt per se primò in rebus inferioribus, nisi rationem viuentis aut corporis corruptibilis, quæ cùm sit potentialis & generica, non includitur in vltimis illarum differentijs, & sic non continent res inferiores, nisi continentia quadam eminentiali imperfecta, & se extendente solùm ad rationes communes & genericas: Deus autem sua causalitate & omnipotentia, per se primò attingit in rebus creatis, rationem entis producibilis, quæ per se primò correspondet vniuersalissimæ causæ; vnde cùm ratio illa sit transcendens, & includatur in omnibus modis & differentijs creaturarum, Deus illarum perfectiones continet, modo quodam eminentiali perfectissimo, & se extendente non solùm ad rationes communes & genericas, sicut continentia eminentialis Solis, sed etiam ad rationes atomas & indiuiduales, vt docet D. Thom. infra qu. 14. art. 6. vbi sic ait: *Omnia in Deo præexistunt, non solùm quantùm ad id quod commune est omnibus, sed etiam quantùm ad ea secundùm quæ res distinguuntur.*

Ex quo intelliges, quod sicut tempus additum æternitati, non auget nec extendit durationem ipsius, quia omnes durationes illi inferiores, in ea eminentissimo modo continentur; ita Deus & creaturæ, non sunt aliquid per-

perfectius, etiam extensiuè, quam solus Deus; quia similiter tota perfectio creaturarum, etiam numerica, in Deo perfectissimè continetur.

Confirmatur: Omnis creatura, quantumuis perfecta, nihil addit supra diuinam perfectionem, præter dependentiam, limitationem, & imperfectionem: Sed ex additione dependentiæ, limitationis & imperfectionis, nequit augeri vel extendi diuina perfectio: Ergo creaturæ additæ Deo, non possunt facere aliquid maius aut perfectius, etiam extensiuè; sicut punctum additum lineæ, & instans æternitati, non faciunt quid maius, nec earum longitudinem, vel durationem augent, vel extendunt. Vnde Augustinus tract. 11. in Ioan. *Si fueris sine Deo, minor eris; si fueris cum Deo, maior Deus non eris; non ex te ille maior, sed tu sine illo minor.*



CAPVT VII.

De bonitate Dei.

QVadruplex distingui potest genus bonitatis: Prima dicitur absoluta & fundamentalis, & consistit in integritate & perfectione rei, habentis omnia sibi debita; sic aqua dicitur absolutè bona, quando habet omnia accidentia, omnesque qualitates sibi debitas: v. g. colorem, saporem, frigiditatem &c. Secunda vocatur respectiua, seu transcendentalis, & consistit formaliter in conuenientia cum vo-

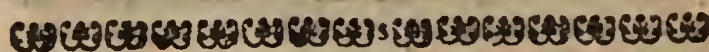
lun-

litate, ex qua oritur appetibilitas per modum passionis, vt docetur in Metaphysica. Tertia appellatur moralis, & consistit in rectitudine morum, subindeque coincidit cum sanctitate. Quarta demum dici potest bonitas beneficentiæ seu diffusionis, per quam aliquis largitione donorum & bonorum, se in alios diffundit; bonum.n.est sui diffusiuum, vt docet Dionysius cap. 4. de diuin. nomin. Vt ergo clarè demonstretur, Deum esse perfectè & omnibus modis bonum, probandum est, quatuor illa bonitatis genera illi conuenire.

Primum in Deo reperiri manifestum est, cùm ille sit summè & infinitè perfectus, habeatque omnes perfectiones & omnia attributa suæ naturæ debitæ, vt constat ex supra dictis. De secunda, non minùs euidens est, cùm Deus habeat perfectionem sibi maximè conuenientem, & conueniens sit omnibus creaturis, vt causa illarum efficiens, exemplaris, & finalis, & aliquibus specialiter; nam iustis conueniens est, vt amicus; beatis, vt fruibilis; studiosis, vt causa exemplaris omnis iustitiæ & sanctitatis; pœnitentibus, vt author remissionis & gratiæ, iuxta illud Thren. 3. *Bonus est Dominus sperantibus in eum, animæ quærenti illum.* Bonitas etiam moralis illi conuenit, cùm in eo sit perfectio morum, sine vllo defectu & imperfectione, vt demonstrat D. Thomas in opusculo de moribus diuinis, & cùm sit *iustus in omnibus vijs suis, & sanctus in omnibus operibus suis*, vt dicitur Psalm. 144. Demum illi non deest bonitas diffusionis & beneficentiæ, nam ita plenus est & superplenus omnibus bonis, vt veluti fons inexhaustus, perpe-

tua

tua & incessabili largitione donorum, in omnes creaturas exuberet, iuxta illud Psalm 103. *Aperiente te manum tuam, omnia implebuntur bonitate*. Vnde Dionysius lib. de diuin. nomin. cap. 4. *Vt sol eo ipso quod est, omnia illustrat quæ lumen suo modo capere possunt, sic ipsum bonum per se totius bonitatis radios emittit*. Hæc diuina profusio apparet tum in emanationibus internis, tum in productionibus externis, in quadruplici ordine naturæ, gratiæ, gloriæ, & vnionis hypostaticæ, quæ est perfectissima omnium communicationum Dei ad extra, vt in Tractatu de Incarnatione cap. 1, §. 2. ostendemus.



CAPVT VIII.

De infinitate Dei.

DEum esse simpliciter & in genere entis infinitum, probari potest duplici ratione à priori, & tertia à posteriori. Prima ratio à priori est: Esse Dei est per se subsistens irreceptum: Ergo est infinitum simpliciter. Antecedens est certum, cùm enim esse Dei, ne virtualiter quidem distinguatur ab eius essentia, non potest in ea recipi. Consequentia verò probatur: Illud est simpliciter infinitum quod caret omni termino, omnique limitatiuo: Sed esse per se subsistens & irreceptum, omni termino & limitatiuo caret: Ergo est infinitum simpliciter. Maior patet, Minor probatur. Duplex tantùm potest dari limitatiuum,

uum, vnum materiale, nempe subiectum recipiens; formam alterum formale, differentia scilicet contrahens genus, vel forma potentialitatem materiæ ad certam speciem determinans: Sed esse per se subsistens & irreceptum, vtroque limitatiuo caret: Ergo est omnino illimitatum. Minor quoad primam partem constat, cùm enim esse per se subsistens, non sit receptum in aliquo subiecto, neque habere limitatiuum materiale. Quantùm verò ad secundum probatur ex eo quod, cùm esse sit vltima actualitas rei, non potest actuari per aliam vlteriorem, nec proinde vllum habere limitatiuum formale. Vnde si sit irreceptum, & careat limitatiuo materiali, erit omnino illimitatum.

Secunda ratio à priori petitur ex eo quod Deus est ens à se, & independens ab omni causa efficiente; sicut enim omnis actus & perfectio formaliter & intrinsecè limitatur ex subiecto in quo recipitur, ita efficienter & intrinsecè limitatur & finitur à causa illum producente: Sed enti à se nulla est causa: Ergo nec vlla perfectionis limitatio.

Tertia ratio à posteriori sumitur ex creatione, illa enim postulat virtutem infinitam in causa creante; si enim tantò maior requiratur virtus in agente, quantò minor est potentia in subiecto, ad effectum & eductionem formæ, vbi nulla omnino erit potentia, necessaria, erit virtus infinita: cùm ergo creatio sit productio vel ex nihilo, & ex nulla potentia præsupposita, requirit in creante virtutem & potentiam infinitam.

Ex dictis in prima & secunda ratione colli-

gi-

gitur, nullam posse dari creaturam infinitam secundum essentiam, cùm omnis creatura habeat esse receptum in alio, & ab alio. Ex quo vlterius sequitur, nullam pariter possibilem esse creaturam, quæ sit infinita secundum accidentia: accidens enim infinitum exposcit subiectum infinitæ capacitatis, cùm debeat semper esse proportio inter actum & potentiam receptiuam, & inter perfectiuum & perfectibile: Ergo si nulla possit dari substantia infinita, & quæ habeat infinitam capacitatem, nullum etiam possibile erit accidens infinitum.



CAPVT IX.

De immensitate Dei.

DEum esse vbique, & intimè ac substantialiter præsentem omnibus creaturis, probat D Thomas hìc qu. 8. art. 1. ex eius operatione in omnes res productas: Deus enim operatur in omnibus rebus, inquantum vel illas producit, vel conseruat, vel mouet: Ergo Deus est intimè ac substantialiter præsens omnibus rebus. Probatur consequentia ex eo quod omne agens debet coniungi cum passo, vel per se, vel per suam virtutem; virtus autem Dei est ipsa substantia Dei, cùm in illo non sint accidentia: Ergo ipsa Dei substantia est immediatè coniuncta & illapsa rebus omnibus. Eodem discursu vtuntur Scriptura & SS. Patres, dicebat enim Apostolus Atheniensibus Act.

17. *Non longè est ab vnoquoque nostrum*, & rationem statim assignat: *in ipso enim viuimus, mouemur, & sumus.* Et Anselmus in Monol. *Quoniam* (inquit) *nihil sine Deo potest esse aut conseruari dicere cogimur, Deum vbique & semper esse.* Item Hugo Victorinus lib. 7. erudit. Theol. c. 19. *Cum diuinæ virtutis effectus nusquam deesse cernamus, cur eandem Dei virtutem, omnibus inesse rebus dubitamus? Si autem Dei virtus vbique est, cùm alia non sit Dei virtus quam Deus, constat quod Deus nusquam deest.*

Dices, Deus potest agere, per virtutem aliquam à se diffusam, atque adeo sibi extrinsecam, & realiter à se distinctam: Ergo falsum est quod virtus Dei sit ipsa substantia Dei. Sed contra: Esto Deus possit agere, & aliquos effectus in rebus producere, per virtutem aliquam à se diffusam, repugnat tamen quod causet & conseruet esse in rebus, nisi per virtutem intraneam, sibique realiter identificatam: etenim omnis virtus à Deo diffusa, est finita, vtpote ab illo causata, & in aliquo subiecto finito recepta: virtus autem creatiua & conseruatiua rerum, cùm sit productiua totius entis creabilis, est infinita, subindeque cum Dei substantia realiter identificata.

Ex quo intelliges notabile discrimen quod reperitur inter contactum virtutis diuinæ & angelicæ: contactus enim virtutis diuinæ est intimus & illapsiuus in rebus, quatenus in illis producit & conseruat esse, quod in eis maximè intimum est. Vnde D. Thomas in 1. dist. 8. qu. 1. art. 5. ad 3. *In essentia non intrat nisi ille qui dat esse, scilicet Deus creator.*

Contactus autem virtutis angelicæ, cum non sit productiuus & conseruatiuus existentiæ, sed eam præsupponat in subiectis circa quæ operatur, non est intimus & illapsiuus, sed extrinsecus & superadditus, nec est intra terminos essentiæ, sed solùm intra terminos loci & quantitatis.

Intelliges etiam ex dictis, rationem D. Thomæ non esse à posteriori, sed à priori, quia ratio formalis, per quam Deus est actu præsens & existens in rebus, est eius operatio virtualiter transiens, quà producit vel conseruat esse in illis, vel eas mouet & applicat ad agendum: Vnde idem S. Doctor 3. contra Gent. cap. 68. sic ait: *Omne quod est in loco, aliquo modo contingit ipsum, res enim corporea est in aliquo sicut in loco, secundùm contactum quantitatis dimensiuæ; res autem incorporea in aliquo esse dicitur secundùm contactum virtutis.* Hic verò contactus non fit nisi per applicationem virtutis, seu actionem virtualiter transeuntem: Ergo per illam Deus est præsens & existens in rebus. Vnde Gregorius magnus homil. 8 in Ezechiel. *Vbique Deus & vbique totus, quia omnia tangit, licet non æqualiter tangat. Quædam enim tangit vt sint, nec tamen vt viuant & sentiant, sicut cuncta insensibilia. Quædam tangit, vt sint, viuant, & sentiant, non tamen vt discernant sicut sunt bruta animalia. Quædam tangit vt sint, viuant, sentiant, & discernant, sicut est humana & angelica natura.*

Confirmatur: Essentia Dei est absoluta & independens ab omni creatura, proindeq; non est in illa, nisi quatenus facit eam pendere à se,

ſe, quod vtique præſtat per ſuam actionem, quà res omnes vel producit, vel conſeruat, vel mouet: Ergo talis actio eſt ratio formalis per quam eſt actu præſens & exiſtens in rebus. Vnde illa prout eſt formaliter ratio agendi, pertinet ad omnipotentiam, prout verò eſt ratio attingendi creaturas & illabendi in eas, conſtituit attributum immenſitatis.

Confirmatur amplius: Deus non eſt in rebus, vt contentus ab illis, ſed potiùs vt eas continens; vnde Dionyſius de diuin. nomin. cap. 10. *Ipſe eſt ſedes quæ omnia continet, & complectitur, & firmat, & fundat, & contingit &c.* Sed Deus non continet res, niſi ratione ſuæ virtutis & operationis, quà eas producit vel conſeruat in eſſe, iuxta illud Apoſtoli ad Hebræos 1. *Portans omnia verbo virtutis ſuæ*: Ergo non eſt in rebus, niſi ratione ſuæ operationis, quà illas producit, vel conſeruat in eſſe.

Dices primò, ſi hoc eſſet verum, ſequeretur attributum immenſitatis non conuenire Deo neceſſariò, & ab æterno, ſed liberè & in tempore; cùm talis operatio ſit Deo libera, & ei conueniat ſolùm in tempore.

Sed negatur ſequela, attributum enim immenſiattis non conſiſtit in actuali præſentia Dei in rebus, ſed in aptitudine & potentia quam habet ad exiſtendum in illis, ſeu in vi repletiua omnis loci exiſtentis aut poſſibilis: vnde cùm talis vis & aptitudo, neceſſariò & ab æterno Deo conueniat, attributum immenſitatis neceſſarium eſt, & æternum, quamuis actualis præſentia Dei in rebus, libera & temporanea ſit.

Dis

Dices secundò, priùs intelligitur aliquid esse in loco, quam ibi operari, nam sicut operari sequitur esse, ita operari in loco sequitur esse in loco: Ergo Deus non est formaliter præsens loco per suam operationem.

Respondeo quod sicut in corporalibus, licet prior sit substantia quantitate, & vbi, tamen substantia corporea non est priùs in loco, quam fit in ea quantitas, vel vbi, quia non est in loco nisi per quantitatem. Ita similiter in entibus spiritualibus, licet in eis priùs concipiatur esse absolutè quam operatio, non tamen esse in loco, quia in eo non sunt, nisi per operationem, vt egregiè ac eruditè declarat Caietanus infra qu. 52. artic. 1. cuius doctrinam exponemus in Tract. de Angelis cap. 5. §. 2.

Ex dictis etiam colligitur contra Recentiores aliud corollarium notatu dignum, nempe Deum reuera non existere positiuè & actu in spatijs quæ imaginantur esse extra cœlos, & quæ à Philosophis *spatia imaginaria* appellantur. Deus enim, vt iam ostendimus, non est actu in rebus, nisi per suam operationem virtualiter transeuntem: Sed in spatijs imaginarijs nihil reuera operatur, cùm ibi nulla sit creatura, nec vllus effectus à Deo productus: Ergo in illis non existit positiuè & actu, sed negatiuè tantùm & in potentia, quatenus diuina substantia non limitatur nec coarctatur intra ambitum vniuersi, & est potens ad nouos mundos condendos in illis spatijs quæ imaginamur esse supra cœlos; & hoc solùm intendunt SS. Patres, quando dicunt Deum esse supra cœlos, & extra mundum, & illum extra hoc vniuersum diffundi, vt constat ex Augusti-

no lib. 7. Confess. cap. 1. expressè docente, falsam esse hanc imaginationem, quâ Deus per infinita spatia cogitatur. Itaque Deus eo plane modo est extra mundum, quæ erat in hoc mundo antequam creatur: ille verò ante orbem conditum spatia vacua mundo correspondentia non inhabitabat, sed erat solùm in seipso, sibique erat locus, templum, & omnia, vt loquitur Tertull. contra Praxeam cap. 5. & Minutius Felix in Octau. Vnde D. Bernardus lib. 5. de considerat. sic habet: *Vbi erat Deus antequam fieret mundus? vbi nunc est. Non est quod quæras vltra vbi erat: præter ipsum nihil erat, ergo in seipso erat.* Ergo similiter in spatijs imaginarijs Deus actu non est. *Stultum enim est* (inquit D. Bonauentura in 1. dist 37. q. 2. art. 3.) *dicere Deum esse in eo quod nihil est.*

Dices ex nostra doctrina sequi tria inconuenientia & absurda: Primum est, quod Deus possit moueri; quia producendo corpus extra cœlos, inciperet esse vbi antea non erat, scilicet extra cœlos. Secundum, quod Dei substantia posset à se diuidi & quasi discontinuari, quia si Deus destrueret omnes creaturas quæ sunt mediæ inter cœlũ & terram, non existeret actu in medio illo corpore quod supponeretur vacuum: vnde sicut diuiderentur inter se in illa hypothesi duo extrema, scilicet cœlum & terra, ita diuideretur Dei substantia in duas partes, quarum vna esset in cœlo & altera in terra. Tertium denique inconueniens est, quod Deus posset per accidens saltem moueri, quia moueri per accidens est moueri ad motum alterius, sicut nauta ad motum nauis: Deus au-

autem in nostra doctrina posset moueri ad motum alterius, trahendo videlicet vniuersum istud extra sphæram conuexam orbis primi.

Respondeo nullum ex his inconuenientibus sequi ex nostra doctrina. Non quidem primum: sicut enim quando Deus in tempore creauit mundum in hoc spatio in quo nunc est, non est mutatus acquirendo nouam præsentiam ad illum, sed tota mutatio fuit ex parte creaturæ quæ transiuit de non esse ad esse: ità pariter, licet iam produceret de nouo aliquod corpus in spatijs imaginarijs, & fieret illi præsens secundum suam substantiam, in se non mutaretur, sed tota mutatio se teneret ex parte affectus de nouo producti. Neque secundum, quia licet corpora non possint esse in locis diuisis, nisi & ipsa diuidantur, quia sunt in loco, per commensurationem ad ipsum: spiritualia tamen quæ sunt in loco per operationem, sicut possunt operari in extremis, non operando in medio; ita possunt absque sui diuisione existere actu in illis, non existendo in medio. Sed de hoc fusiùs in Tit. de Angelis. Nec demum tertium, nempe quod Deus posset moueri per accidens ad motum istius vniuersi; ad hoc enim verificandum necesse esset, quod sicut qui existit in naui, pendet localiter à naui quæ mouetur; ita Deus dependeret localiter ab isto vniuerso, tanquam à loco definitiuo vel circumscriptiuo; siquidem vna ex conditionibus ad motum per accidens est, quod mobile illo motu circumscriptiuè, vel saltem definitiuè, sit in corpore, ad cuius motum dicitur moueri localiter.

CA-

CAPVT X.

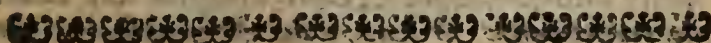
De immutabilitate Dei.

DEum esse omnino immutabilem probat D.Thomas hic art. 9. ratione quæ virtualiter triplex est, sumitur enim ex tribus attributis, quæ sunt propria fundamenta diuinæ immutabilitatis, scilicet à ratione actus puri, à simplicitate Dei, & eius infinitate, quæ remouent tres conditiones, quæ essentialiter requiruntur, vel saltem aliqua illarum, ad veram mutationem. Ad illam enim requiritur primò potentialitas, seu priuatio & carentia alicuius formæ, quæ se habeat vt terminus à quo: secundo requiritur subiectum mutabile, & susceptiuum diuersarum formarum: tertiò necessarius est terminus ad quem, seu forma de nouo producta, & tali subiecto adueniens. Sic ergo D.Thomas tribus rationibus probat omnimodam Dei immutabilitatem. Primò, quia est actus purus, subindeque caret priuatione formæ, quæ se tenet ex parte termini à quò. Secundò, quia est simplicissimus, ac proinde subiectum incapax motus; illud enim debet de necessitate compositionem admittere, cùm debeat in se recipere aliquam formam quam non antea habebat. Tertiò, quia non est simpliciter infinitus, & omnes perfectiones in se continet, atque ita nihil potest illi aduenire de nouo, nec moueri ad aliquem terminum, seù ad aliquam formam & perfectionem quam antea non habuerit. Vnde Iacobi 1. dicitur: *Apud quem non est transmutatio nec vicissitudi-*

dinis obumbratio. Quæ verba expendens D. Gregorius lib. 12. Moral. cap. 17. ait: *Ipsa enim mutabilitas vmbra est, quæ quasi Dei obscuraret lucem, si hanc per aliquas vicissitudines permutaret: Sed quia in Deo mutabilitas non venit, nulla eius lumen vmbra vicissitudinis intercidit.* Ad hoc attributum referri possunt hæc verba D. Bernardi serm. 80. in Cantica: *Deus hanc sibi vindicat miram singularemque suæ essentiæ simplicitatem, vt non aliud & aliud, non alibi quoque & alibi, sed nec modò quidem & modò inueniatur in eo; nempe in semet manens quod habet est, & quod est, semper & vno modo est: in eo & multa in vnum, & diuersa in idem rediguntur, vt nec numerositate rerum sumat pluralitatem, nec alterationem de varietate sentiat.*

Ex his intelligas, quod sicut in Deo triplex datur fundamentum immutabilitatis, scilicet ratio actus puri, simplicitas, & infinitas; ita & in quolibet ente creato, triplex est radix mutabilitatis. Prima, quia est ex non ente, & ad non ens continuo fluxu tendit. Secunda, quia est composita, vel ex materia & forma, vel ex subiecto & accidente, vel ex essentia & existentia. Tertia, quia finita est & imperfecta, cui semper aliquid potest vel addi vel auferri. Vnde Seneca epist. 58. *Fluunt hæc, & assidua diminutione atque adiectione sunt. Nemo nostrum idem est in senectute qui fuit iuuenis. Nemo est mane qui fuit pridie. Corpora nostra rapiuntur, fluminum more. Quidquid vides currit cum tempore. Nihil ex ijs quæ videmus manet. Ego ipse dum loquor mutari ista, mutatus sum;* Sed homo per cæ-

teris creaturis mutationi existit obnoxius, & vt bellè quidam ait, *tot es sphæricus & volubilis est*, cùm enim mutabilis sit ex natura sua, longe mutabilior ex peccato efficitur. Vnde Zeno Veronensis serm. de patientia: *Quotidie mobilitatibus gaudet, varietatibus studet, miserum se putat, si ipse sit*. Et Bernardus de interiori domo cap. 2. *Dignè explicare non possum, quot alternationis modos momentaneis perturbationibus induo, & quam multipliciter me alternantium vicissitudinum motibus variare consueui. Modo me in fiduciam erigo, modò in diffidentiam cado; nunc per constantiam figor, nunc subitaneo terrore concutior. Modo me turbat ira, modò ingens furor exagitat.* Meritò ergo homo comparatur Pauoni, *cuius* (inquit Tertullianus) *pluma vestis, multicolor, discolor, & versicolor; nunquam ipsa, sed semper alia, etsi semper ipsa, quando alia; toties denique mutanda, quoties mouenda*.



CAPVT XI.

De æternitate Dei.

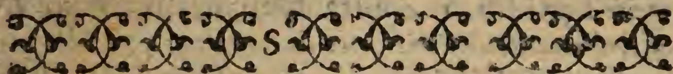
Constat ex dictis capite præcedenti, Deum esse æternum, & æternitatem illi soli propriè competere; sicut enim tempus motum, ita æternitas perfectam immutabilitatem consequitur. Vnde Fulgentius de fide ad Petrum cap. 7. *Firmiter crede, & nullatenus dubites, Deum sicut immutabilem, ita solum verè æternum esse*. In huius rei typum Ezechiel vidit

thro-

thronum Dei, non in firmamento, vel sub firmamentum, ex cuius vniformi motu omne tempus originem habetur per hoc significaretur, Deum ratione suæ æternitatis esse supra omnia tempora, & ante omnia tempora, subindeque principio & fine carere. Quare egregiè Tert. lib. 1 contra Marcionem: *Viua & germana diuinitas, nec de nouitate, nec de vetustate, sed de sua veritate censetur: Deus si est vetus, non erit, si est nouus, non fuit; nouitas initium testificatur, vetustas finem comminatur: Deus autem tam alienus est ab initio & fine, quam à tempore arbitro & metatore initij & finis.*

Æternitas definitur à Boetio, *interminabilis vitæ tota simul & perfecta possessio*. Dicitur *possessio*, ad designandam eius stabilitatem, illud enim possidere dicimur quod firmiter & quietè habemus, & à quo nullatenus dimoueri possumus. Subditur *tota simul*, vt per hoc distinguatur à tempore, cuius essentia tota simul non est, sed per successionem & per partes acquiritur. Additur quod possessio vitæ est *perfecta*, ad excludendum nunc temporis, quod licet sit totum simul, & partibus careat, tamen absolutè non est quid perfectum, nec in eo res aliqua perfectè possidetur. Dicitur verò æternitas possessio *vitæ*, potiùs quam esse, quia esse (vt ait S. Thomas hìc qu. 10. art. 1. ad 2,) non se extendit ad operationem, sicut viuere, quod non solùm de operatione; sed etiam de esse prædicatur in viuentibus, quia in viuentibus viuere est esse, vt dicitur 3. de anima textu 37. Tandem dicitur quod æternitas est possessio *vitæ interminabilis*, ad designandum

quod illa omni prorsus termino careat, nec habeat vel habere possit initium aut finem: in quo distinguitur à tempore, quod habet initium & finem, & ab æuo, quod licet fine careat, tamen initium habet.



TRACTATVS II.

De visione Dei.

QVatuor præcipuè in visione Dei consideranda sunt, nimirum eius impossibilitas per vires naturæ & possibilitas per auxilium gratiæ. Duo principia ad illam continentia, species scilicet & lumen gloriæ. Obiecta ad quæ terminatur, & mensura quà eius duratio mensuratur. De his in hoc tractatu breuiter agendum est. Ascendamus ergo cum Moyse in montem Dei Horeb, & videamus visionem hanc magnam, quæ, vt ait Augustinus, *concupisci potest, desiderari potest, verbis explicari potest*. Dicamus cum Sponsa in Canticis: *Indica mihi quem diligit anima mea, vbi pascas, vbi cubes in meridie*. Nam *hic pascis* (inquit Bernardus serm. 33. in Cant.) *Sed non in saturitate. Nec cubare licet, sed stare & vigilare oportet, propter timores nocturnos. Non nec clara lux, nec plena refectio, nec mansio tuta, & ideo indica mihi, vbi cubes in meridie: Vultum tuum Domine requiro. Vultus tuus meridies. Meridi-*

claratui & intuitiva visio. O verè meridies, o plenitudo feruoris & lucis, solis statio, vmbrarum exterminatio, desiccatio paludum, fœtorum depulsio! O perenne solstitium, quando iam non inclinabitur dies! O lumen meridianum! O vernalis tempestas! O autumnalis vbertas! &, ne me quid præteriisse videar, ò quies & feriatio hyemalis!

CAPVT I.

De impossibilitate visionis beatificæ per vires naturæ, & possibilitate eius per auxilium gratiæ.

DIco primò, nullam naturam vel substantiam intellectualem creatam, vel creabilem, posse connaturaliter, seu ex viribus proprijs, videre Deum, vt est in se. Constat ex Scriptura, nam 1. ad Timoth. 6. Deus dicitur inhabitare lucem inaccessibilem: quæ verba absolutè prolata satis indicant, quod Deus, ob summã suam eleuationem, est inuisibilis & inaccessibilis cuicũq; creaturæ, & quod nulli extraneo à Deo, per se & proprijs viribus, patere potest & esse manifesta lux increata diuinitatis, hoc est essentia Dei. Vnde Isaiæ 6. dicitur: *Vidi Dominum sedentem in solio excelso*, quasi transcendentem proportionem & vires cuiusuis intellectus creari, quantumcumque eleuati. Et Dionys. c. 1. de diuin. nomin. tribuit eleuationi supra naturam, quod mentes angelicæ Deum videant, & ait, *eas con-*

stanter & immobiliter ad illucentem sibi radium attolli, & congruo permissarum sibi illuminationum amore, velut in altum pennis sublevari. Demum Aug. lib. 11. de ciuit. c. 2. sic discurrit: *Quamuis non omnis beata esse possit creatura, neque enim hoc munus adipiscuntur feræ, saxa, ligna &c. ea tamen quæ potest, non ex seipsa potest, quia ex nihilo creata est sed ex illo à quo creata est.* Cùm ergo repugnet dari aliquam creaturam, quæ non sit ex nihilo, manifestum est, iuxta Augustini doctrinam, nullam posse dari, quæ sit naturaliter beata, subindeque quæ Deum, vt in se est, connaturaliter videat.

Ratio etiam id suadet, nam vt discurrit D. Thomas 3. contra Gent. cap. 52. Quod est proprium alicui naturæ superiori, non potest competere naturæ inferiori, nisi ex eleuatione & subordinatione ad ipsam, sicut aqua non potest esse calida, nisi per actionem ignis in illam: Sed videre Deum, vt est in se, est proprium Deo: Ergo non potest alicui creaturæ competere, nisi ex actione Dei eam eleuantis ad tam sublimem & diuinam operationem. Minor probatur: Operari secundùm propriam formam, est proprium cuiuslibet operantis, vt patet in igne, & alijs agentibus: At videre Deum vt est in se, est operari per diuinam essentiam, tanquam per formam seu speciem intelligibilem, cùm ad illam visionem impossibilis sit, vel saltem inutilis quæcumque alia species distincta ab essentia diuina; vt infra patebit; Ergo est proprium Deo.

Aliam assignat rationem hìc quæst. 12. art. 2. quæ potest sub hac forma proponi: Substan-

stantia sua natura intelligens, & obiectum connaturaliter & quidditatiuè intellectum, debent conuenire in eodem gradu immaterialitatis: Sed nulla substantia vel natura creata, vel creabilis, potest conuenire cum Deo in gradu immaterialitatis: Ergo non potest illum videre connaturaliter. Minor patet, immaterialitas enim diuina est per depurationem nedum à materia physica, quæ est pars compositi materialis, sed etiam à materia metaphysica, quæ in potentialitate consistit; repugnat autem creaturæ exclusio omnis potentialitatis, sicut & omnis compositionis. Minor autem, in qua est difficultas, probatur inductione. Tres tantùm dantur gradus immortalitatis: Primus est animæ rationalis, quæ est immaterialis & incorporea quoad substantiam, sed non quoad modum, cùm sit forma corporis, & ab illo quoad suas operationes dependeat. Secundus est naturæ angelicæ, quæ est à materia corpore independens, & habet esse per se subsistens, habet tamen esse, ab essentia & natura distinctum. Tertius & supremus est naturæ diuinæ, quæ est suum esse, & actus purus, omnemque potentialitatem & compositionem excludit. Debet ergo seruari proportio inter naturam intelligentem, & obiectum connaturaliter cognitum, quantùm ad tres illos gradus immaterialitatis; ita vt natura quæ est in gradu infimo immaterialitatis, non possit connaturaliter & ex viribus proprijs cognoscere illam quæ est in gradu superiori, nec illa quæ est in gradu superiori, eam quę est in gradu supremo. Ex quo manifestè colligitur, quod si improportio seu excessus in immaterialitate;

qui reperitur inter animam rationalem & naturam angelicam, impedit quominus anima possit naturaliter videre Angelum, à fortiori ille excessus, & illa improportio, quæ est inter essentiam diuinam, & intellectum humanum, vel angelicum, impediet quod homo vel Angelus possit naturaliter videre Deum.

Obijcies primò contra hanc rationem: Angelus inferior connaturaliter cognoscit superiorem, & tamen est inferioris immaterialitatis ad ipsum. Item anima separata, licet sit inferioris immaterialitatis ad Angelum, potest tamen connaturaliter ipsum cognoscere. Demum intellectus creatus, lumine gloriæ perfusus, non est eiusdem immaterialitatis cum Deo, cùm non sit, sicut Deus, actus purus, & tamen videt Deum vt est in se, connaturaliter, cùm tale lumen sit participatio diuinæ intellectualitatis, quæ habet diuinam essentiam pro obiecto sibi omnino connaturali: Ergo inter naturam intelligentem & obiectum connaturaliter cognitum, non requiritur semper conuenientia in gradu immaterialitatis, & sic ruit præcipuum nostræ conclusionis fundamentum.

Ad primam instantiam respondeo distinguendo Antecedens: Angelus inferior connaturaliter cognoscit superiorem, & tamen est inferioris immaterialitatis ad ipsum, specificè concedo Antecedens: genericè, quoad gradum, nego Antecedens, & eius consequentiam. Itaque omnes Angeli conueniunt in gradu immaterialitatis, quia omnes sunt expertes compositionis ex materia & forma, etsi intra istum gradum vnus Angelus sit alio perfectior; primumque sufficit, vt vnus alium

con-

connaturaliter & quidditatiuè cognoſcat.

Ad ſecundam nego ſimiliter Antecedens; nam vt docet Bannez 1. p. qu. 89. art. 1. dubio 2. modus cognoſcendi animæ ſeparatæ, per ſpecies infuſas, non eſt illi connaturalis, ſed præternaturalis; ac proinde cognoſcere quidditatiuè Angelos, non eſt illi connaturale.

Ad tertiam dicendum quod cùm viſio beata non procedit ab intellectu noſtro, etiam lumine gloriæ perfuſo, iuxta exigentiam noſtræ naturæ, ſed ſuper illam, falſum eſt quod intellectus illuſtratus lumine gloriæ, omnino connaturaliter videat Deum ad omnimodam enim connaturalitatem principij elicitiui alicuius operationis, cum tali operatione, non ſufficit quod hæc operatio, vtcumque illi debeatur, vel quod vtcumque illud in eam influat; ſed requiritur quod hæc procedit ab illo iuxta exigentiam ſuæ naturæ. Vnde D. Thomas 3. p. qu. 9. art. 4. expreſsè docet, viſionem beatam ſoli intellectui diuino eſſe omnino connaturalem.

Obijcies ſecundò: Poteſt Deus de potentia abſoluta facere intellectum creatum, æquiualentem conflato ex intellectu & lumine gloriæ, cùm illud ſit finitæ & limitatæ virtutis, & quolibet finito dato, poſſit Deus aliud perfectius, & conſequenter æquiualens, producere: Sed tali intellectui, ratione ſui eſſet debita & connaturalis viſio beatifica: Ergo poteſt Deus, ſaltem de potentia abſoluta, producere intellectum, qui connaturaliter videat Deum.

Reſpondeo negando Maiorem, nam conflatum ex intellectu & intellectione actuali, li-

initatum & finitum eſt, & tamen implicat quod Deus producat intellectum, ratione ſui, abſque intellectione à ſeipſo diſtincta, percipientem obiectum. Item conflatum ex intellectu creato, & lumine prophetico, eſt finitæ & limitatæ perfectionis, & tamen dari nequit intellectus creatus, qui naturali ſua vi illi æquiualeat; alioquin dari poſſet creatura, quæ naturaliter, & ſecluſa Dei reuelatione, futura contingentia & libera præſciret, quod repugnat Scripturæ & SS. Patribus, aſſerentibus præſcientiam futurorum eſse certiſſimum ac præcipuum diuinitatis argumentum.

Ex dictis colligitur, implicare contradictionem, creari ſubſtantiam completam quæ ſit ſupernaturalis. Implicat enim ſubſtantia creata, cuius intellectui ſit connaturalis viſio beatifica: At ſi eſſet poſſibilis ſubſtantia creata ſupernaturalis, illius intellectui eſſet connaturaliter debita viſio beatifica: Ergo implicat contradictionem, talem ſubſtantiam creari à Deo. Maior conſtat ex ſupradictis, Minor probatur ex eo quod talis ſubſtantia eſſet proportionata ad videndum Deum: Ergo viſio Dei eſſet eius intellectui naturaliter debita.

Confirmatur: Si daretur ſubſtantia creata ſupernaturalis, cui viſio beatifica eſſet connaturalis, lumen gloriæ quod eſt vnum ex principijs ad illam requiſitis, deberet tali ſubſtantiæ eſſe connaturaliter debitum: Sed hoc repugnat; Ergo & illud. Maior conſtat, Minor probatur ex D. Thoma hic art. 5. ad 3. vbi ſic ait: *Diſpoſitio ad formam ignis, non poteſt eſſe naturalis, niſi habenti formam ignis: vnde lumen gloriæ non poteſt eſſe naturale creaturæ,*

niſi

nisi creatura esset natura diuina, quod est impossibile. Ex quibus verbis hæc potest formari ratio: Implicat quod vltima dispositio ad aliquam formam, sit connaturalis nisi habenti talem formam: Sed lumen gloriæ est vltima dispositio ad essentiam diuinam, vt est forma intelligibilis: Ergo implicat quod sit connaturale, nisi illi cui est naturale habere talem formam, scilicet Deo.

Confirmatur amplius: Si lumen gloriæ esset connaturaliter debitum tali substantiæ supernaturali, non esset supernaturale absolutè & simpliciter: Sed hoc dici nequit; Ergo nec illud. Sequela Maioris probatur: De ratione entis absolutè & simpliciter supernaturalis, est quod excedat exigentiam omnis naturæ creatæ & creabilis: At si lumen gloriæ esset connaturaliter debitum substantiæ supernaturali à Deo creabili, non excederet exigentiam totius naturæ creabilis: Ergo non esset absolutè & simpliciter supernaturale, sufficeret excedere exigentiam alicuius naturæ, & non requireretur quod excederet exigentiam omnis naturæ creatæ & creabilis, sequeretur species debitas Angelo superiori, esse supernaturales absolutè & simpliciter, cùm sint supra exigentiam Angeli inferioris: Consequens est falsum: Ergo &c.

Obijcies primò: Omne accidens dicit ordinem ad aliquod subiectum sibi connaturale: At subiectum connaturale luminis gloriæ, & aliorum accidentium ordinis supernaturalis, non potest esse aliud, quam substantia supernatnralis creata; Ergo illa est possibilis. Minor probatur: Accidentia supernaturalia, vt cha-

charitas, lumen gloriæ, & similia, non respiciunt aliquam substantiam creatam ordinis naturalis, tanquam proprium & connaturale subiectum; cùm inter potentiam & actum, perfectiuum & perfectibile, debeat esse proportio; neque substantiam increatam Dei, cùm illa sit actus purus, & incapax recipiendi accidentia: Ergo illa accidentia non possunt habere aliud subiectum sibi connaturale, quam substantiam creatam ordinis supernaturalis.

Respondeo negando Maiorem, licet enim omne accidens dicat ordinem ad aliquod subiectum, non tamen essentialiter respicit aliquod subiectum sibi connaturale, vt constat in accidentibus quæ educuntur ex potentia violenta subiecti, vel quæ introducuntur per artem. Vnde in rebus creatis triplicem potentiam receptiuam distinguere solent Philosophi; vnam naturalem, in qua recipiuntur accidentia connaturalia subiecto; alteram violentam, in qua subiectantur accidentia contraria, & repugnantia illius naturæ, sicut se habet calor respectu aquæ; aliam denique obedientialem, quà quolibet agens subditur Deo ad recipiendas formas ordinis supernaturalis. Accidentia ergo supernaturalia respiciunt substantiam seu potentiam naturalem, non vt naturalis est, sed vt obedientialis, & subdita Deo, seu capax recipiendi influxum agentis supernaturalis.

Obijcies secundò: Non minùs substantia Dei participabilis est in ordine supernaturali, quam eius sapientia: Ergo sicut datur sapientia creata supernaturalis & infusa; ita datur

vel

vel saltem possibilis est substantia creata supernaturalis.

Respondeo distinguendo Antecedens: Non minùs substantia Dei participabilis est in ordine supernaturali, participatione accidentali, quam eius sapientia, concedo Antecedens: participatione substantiali, nego Antecedens, & eius consequentiam. Sicut ergo sapientia supernaturalis creata, participat rationem sapientiæ diuinæ, quæ est substantia, licet non participet modum essendi substantialiter: ita gratia sanctificans est participatio substantiæ Dei, sed accidentalis, *Id enim quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in anima*, inquit S. Doctor 1. 2. quæst. 110. art. 2. ad 2. Vnde illa non est substantia, sed accidens, pertinens ad genus qualitatis.

Dico secundò, intellectum creatum, humanum, vel angelicum, posse supernaturaliter eleuari ad videndum Deum vt est in se. Conclusio est certa de fide, definita in Florentino in litteris sanctæ vnionis, vbi dicitur, *animas plenè purgatas intueri Deum clarè trinum & vnum, vt est in se*. Quibus verbis proscribitur error Armenorum, qui dicebant homines beatificari in quadam claritate & fulgore Dei, non tamen ad eius substantiæ visionem peruenire: quod etiam asserebant aliqui quorum meminit D. Gregor. 18. moral. cap. 18.

Cùm visionis beatificæ possibilitas sit supernaturalis, non potest nostra conclusio ratione naturali & euidenti demonstrari, potest tamen duplici congruentia D. Thomæ hic art. 1. probabiliter suaderi. Prima est: Homo per Dei gratiam potest suam beatitudinem adipisci,

ſci, aliàs peioris eſſet conditionis cæteris creaturis, quarum vnaquæque poteſt ad ſuum finem & beatitudinem pertingere: Sed hominis beatitudo in viſione Dei, prout eſt in ſeipſo, conſiſtit, iuxta communionem & veriorem ſententiam; vel in actu voluntatis, qui viſionem Dei, prout eſt in ſeipſo, ſupponit: Ergo talis viſio poſſibilis eſt. Maior conſtat, Minor probatur. Suprema felicitas hominis conſiſtit in perfectiſſima coniunctione cum ſuo primo principio & vltimo fine: Sed talis coniunctio fit per viſionem Dei, vel per actum voluntatis illam ſupponens, cùm vnum ex illis ſit ſuprema hominis operatio: Ergo in aliquo illorum ſuprema hominis felicitas eſt conſtituenda.

Secunda congruentia D. Thomæ in hunc modum formatur: Viſis effectibus naturalibus, homo deſiderat cauſam videre: Ergo viſis effectibus Dei, illum prout eſt in ſeipſo videre appetit: Sed appetitus naturalis hominis nequit fruſtrari: Ergo viſio Dei, prout eſt in ſeipſo, homini ſupernaturaliter adiutò poſſibilis eſt. Hanc rationem innuit D. Auguſtinus lib. 4. contra Iulian. cap. 3. vbi ſic ait: *Naturali inſtinctu beati eſſe non vellemus, niſi eſſe poſſumus.*

Obijcies primò, Deus in Scriptura dicitur inuiſibilis, & à nullo hominum videri poſſe; dicitur etiam habitare lucem inacceſſibilem: Ergo nullus intellectus creatus poteſt ipſum videre vt eſt in ſe, & ad eius lucem infinitam accedere.

Sed facilè reſpondetur, quod quando Deus in Scriptura dicitur inuiſibilis, & à nullo homi-

num

num posse videri, hoc debet intelligi, vel de visione corporea, vel de intellectuali, per vires naturæ habita, vel de comprehensiua, vel denique de visione quæ habeatur in hac vita mortali. Vt verò dicatur inaccessibilis, sufficit quod nulla creatura possit per vires naturales ad illum accedere, quamuis Deus possit accessum ad se illi dare, seque illi visibilem facere, per auxilium suæ omnipotentiæ; sicut ciuitas non desineret dici absolutè inaccessibilis, si non nisi ipsa volente & iuuante, nullus posset ad eam accedere. Vnde egregiè Anselmus: *Deus inaccessibilis cùm sit nostris viribus, acceditur ad illum suis muneribus.*

Obijcies secundò: Chrysostomus homil. 14. in Ioan. explicans illud Ioan. 1. *Deum nemo vidit vnquam*, subiungit: *Nam id quod est Deus, non modò Prophetæ non viderunt, sed nec Angeli, nec Archangeli*, &c. Quibus verbis videtur denegare Angeli beatis claram Dei visionem. Vnde de illis dicitur 2. Petri 1. *In quem desiderant Angeli perspicere.*

Respondeo cum D. Thoma hic art. 1. ad 1. Chrysostomum solùm denegasse Angelis beatis comprehensiuam Dei cognitionem, non verò intuitiuam, & quidditatiuam; disponebat enim contra Anomeos, qui asserebant Deum ab intellectu creato comprehendi posse. Nec valet quod in contrarium opponit Vasquez, nempe verisimile non esse, illos hæreticos adeò fuisse stolidos ac insanos, vt comprehensiuam Dei cognitionem sibi arrogarent. Nam reuera illos ad hanc peruenisse insaniam, constat ex Theodoreto lib. 4. hæret. fabul. cap. 3. ex Hieronymo in cap. 11. Matth. & ex Socrate

lib.

lib. 1. hystor. cap. 7. De quo vide Baronium anno 366. Vnde ipsemet Chrysostomu. illos passim stolidos & amentes vocat, & homil. 69. ad populum, possibilitatem & existentiam visionis claræ & intuitiuæ Dei apertè docet, ait enim, Beatos, *Regem ipsum intueri, non per introitum, non per ænigma, non per speculum; sed facie ad faciem.*

Ad illud verò quod 2. Petri 1. de Angelis beatis dicitur, nempe quod desiderant in Deum prospicere, respondeo, fruitionem beatificam, quâ gaudent Angeli beati, vocari desiderium, vt indicetur eam nullum generare fastidium, sed continuam delectationem & gaudium, vt egregiè explicat D. Gregorius lib. 18. moral. cap. 29. his verbis: *Desiderant sine labore, quia desiderium satietas comitatur, & satiantur sine fastidio, quia ipsa satietas ex desiderio semper accenditur. Sit quoque & nos erimus, quando ad ipsum fontem vitæ venerimus: erit nobis delectabiliter impressa sitis simul atque satietas, sed longè aberit ab hac siti necessitas, longè à satietate fastidium, quia & sitientes satiabimur, & satiati sitiemus.*

Obijcies tertiò; Plus distat Deus ab intellectu creato, quam Angelus ab oculo corporeo: Sed ob hanc distantiam oculus corporeus non potest eleuari ad videndum Angelum: Ergo à fortiori nec intellectus creatus ad videndum Deum.

Respondet S. Thomas in 4. sent. dist. 49. qu. 3. art. 1. ad 7. plus quidem distare quoad entitatem, non autem quoad proportionem habitudinis potentiæ ad obiectum; Angelus enim non continetur intra obiectum specificatiuum

visus corporei, quod est lucidum vel coloratum; Deus verò clarè visus continetur sub obiecto specificatiuo intellectus creati, quod est ens inquantum ens, vt docetur in Metaphysica.

Dices, quælibet potentia potest naturaliter ferri in id omne quod continetur sub eius obiecto specificatiuo, oculus enim potest naturaliter videre omnes colores, & auditus percipere omnes sonos: Ergo si Deus clarè visus contineatur intra obiectum specificatiuum intellectus creati, ille poterit non solùm ex eleuatione Dei, sed etiam connaturaliter, videre Deum vt in se est.

Respondeo distinguendo Antecedens: Potentia potest naturaliter ferri in id omne quod continetur sub eius obiecto specificatiuo, proportionato, concedo Antecedens: improportionato, nego Antecedens, & eius consequentiam. Deus enim clarè visus, licet contineatur intra obiectum specificatiuum intellectus humani, quod, vt diximus est ens inquantum ens, non continetur tamen sub eius obiecto connaturali & proportionato, quod est ens cognoscibile per conuersionem ad phantasmata; ideoque vt videat Deum vt est in se, debet eleuari à Deo, & per lumen gloriæ confortari. Solutio est D. Thomæ 3. contra Gent. cap. 54. vbi statim initio capitis, simile argumentum sibi opponit, cui sic respondet: *Diuina substantia non sic est extra facultatem intellectus creati quasi aliquid omnino extraneum ab ipso, sicut est sonus à visu, vel substantia immaterialis à sensu (nam ipsa diuina substantia est primum intelligibile, & totius intellectualis cognitionis prin-*

principium) sed est extra facultatem intellectus creati, sicut excedens virtutem eius, sicut excellentia sensibilia sunt extra facultatem sensuum: indiget igitur confortari intellectus creatus aliquo diuino lumine, ad hoc quod diuinam essentiam videre possit.

Ex dictis colligitur primò oculum corporeum non posse eleuari ad videndum Deum, cùm Deus clarè visus sit omnino extra obiectum non solùm proportionatum, sed etiam specificatiuum potentiæ visiuæ, vel sensitiuæ, quod est ens materiale vel corporeum; & nulla potentia ferri possit extra latitudinem sui obiecti specificatiui; alioquin ferretur extra propriam speciem & quidditatem, quod implicat.

Confirmatur: Deus vt in se est, magis distat ab omnibus obiectis sensibilibus, quam vnum obiectum sensibile ab alio, v. g. quam sonus à colore: Sed implicat sonum videri ab oculo corporeo: Ergo & Deum. Neque obstat quod ignis inferni eleuetur à Deo ad torquendos Dæmones, & animas rationales, quæ sunt entia purè spiritualia. Eleuatur enim vt purum instrumentum, quod ferri potest extra obiectum specificatiuum, modò illud in quod agit contineatur intra obiectum principalis agentis, in cuius virtute operatur: potentia autem videns Deum, vtpote vitalis, debet agere vt causa principalis, quæ extra proprium specificatiuum ferri nequit.

Colligitur secundò, nõ dari in homine appetitum innatum ad claram Dei visionem; nam appetitus innatus est pondus quoddam naturæ in bonum quoddam sibi connaturaliter debitum,

tum, & proprijs viribus assequibile: At in homine non datur pondus naturæ, sed duntaxat potentia obedientialis, ad claram Dei visionem; cùm illa non sit connaturaliter illi debita, nec consequibilis viribus naturæ, sed superexcedens & improportionata, vt in prima conclusione ostendimus: Ergo non datur in homine appetitus innatus ad illam.

Nec valet quod ait quidam Recentior in sua Theologia mentis & cordis pagina 181. intellectum humanum posse dupliciter considerari, nempe secundùm rationem specificam, & secundùm rationem communem intellectus vt sic, prout abstrahit ab angelico, humano, & diuino; & sub priori consideratione non habere appetitum innatum ad visionem beatificam, bene tamen sub posteriori; sicut talpæ (inquit) secundùm vltimam differentiam repugnat videre, quamuis sub ratione communi animalis, exigat habere potentiam visiuam. Quam doctrinam probabilem reputat Martinez 1. 2. qu. 3. art. 8. dub. 2. concl. 7. illamque ex professo docet Herrera in manuscriptis tractatus de visione beata. Verùm illa non placet alijs Thomistis, & hac ratione potest breuiter confutari: Quod conuenit positiue gradui communi, transcendenti, aut generico, nequit repugnare specifico, cùm omnia essentialia generi descendant ad speciem; quare ratio animalis non potest contrahi per differentiam aliquam, cui repugnet sentire, nec substantia per aliquid cui repugnet esse per se: Ergo si appetitus innatus in claram Dei visionem repugnet gradui specifico intellectus humani, non potest conuenire conceptui communi

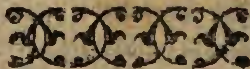
ni intellectus vt sic. Vnde ad exemplum de talpa respondeo, vel rationem animalis non exigere positiuè potentiam visiuam, sed permissiuè solùm, in aliquibus suis inferioribus: vel si ad illam positiuè inclinet, non repugnare talpæ videre, secundùm suam essentialem differentiam, sed solùm ratione alicuius indispositionis organi accidentalis. Nec contra primum obstat, si dicas, talpam dici priuatiuè cœcum: Sed priuatio est carentia formæ debitæ: Ergo potentia visiua illi debetur: At non secundùm rationem differentialem: Ergo secundùm rationem genericam. Respondetur enim, non esse rigorosam priuationem, sed latè acceptam, ad quam sufficit, potentiam visiuam deberi gradui generico animalis, non secundùm se, sed solùm in aliquibus suis inferioribus.

Colligitur tertiò, ex viribus naturæ non posse dari in homine appetitum elicitum efficacem ad claram Dei visionem, sed inefficacem dumtaxat & conditionatum.

Prima pars probatur: Appetitus elicitus efficax est ille qui fertur in bonum proprijs viribus & ex vi illius desiderij consequibile: Sed visionem beatam non possumus assequi viribus naturæ, vt in prima conclusione ostendimus: Ergo nec habere ad illam viribus naturæ appetitum elicitum efficacem. Secunda verò constat ex discrimine quod inter appetitum efficacem & inefficacem repetitur: ille enim fertur in bonum vt actu assequibile, & per certa media obtinendum; iste verò fertur in bonitatem rei absolutè & nudè consideratam, vnde appetitu inefficaci & conditionato impossibilia

ap-

appeti possunt, sicut plures appetunt semper viuere, habere diuitias infinitas, & alia huiusmodi. De hoc appetitu inefficaci & conditionato intelligi debet quod ait S. Thomas hic art. 1. nempe inesse homini naturale desiderium cognoscendi causam cùm intuetur effectum. Nec obest si dicas, S. Doctorem ex tali appetitu probare possibilitatem visionis beatificæ: ex appetitu autem inefficaci & conditionato, non concludi possibilitatem rei appetitæ: cùm huiusmodi appetitus sæpe ad impossibilia feratur. Respondetur enim, quod licet appetitus inefficax metaphysicè possit frustrari, moraliter tamen non potest, quando in tot sapientibus reperitur, quos in iudicio prædictum appetitum regulante, vnanimiter falli, moraliter impossibile est, quamuis non metaphysicè. Vnde ratio D. Thomæ demonstratiua non est, sed solùm quædam congruentia; Mysteria enim nostræ fidei non possunt demonstrari, sed probabili tantùm congruentia suaderi. Hoc pacto idem S. Doctor infra qu. 27. Verbi diuini processionem probabiliter ostendit, ex eo quod omne intelligens producit in se Verbum & conceptionem rei intellectæ. Et 3. p. quæst. 1. art. 1. probat incarnationem Verbi diuini ex ratione summi boni, cui connaturale est se summo modo communicare.



CAPVT III.

De specie ad visionem beatificam concurrente.

DIco primò, Deum non videri à beatis, mediante aliqua specie impressa creata; imò talem speciem esse impossibilem.

Prima pars huius assertionis est contra Ægidium à præsentatione, Augustinianum, qui nedum affirmat, talem speciem de facto dari, verùm etiam non posse sine illa Deum clarè videri. Oppositum docent communiter alij Theologi, cùm S. Thoma, cuius doctrina (vt ait Ægidius Romanus, eiusdem ordinis S. Augustini, in suo defensorio art. 1.) diuinitus fuit inspirata, & cœlesti reuelatione confirmata: Nihilominus probatur hæc pars ratione fundamentali: Ideò requiritur species in intellectu creato ad cognoscendum aliquod obiectum, quia illud, vel non est præsens, aut vnitum ipsi intellectui, vel non est intelligibile, propter suam materialitatem; vnde in Angelo non datur species mpressa accidentalis, ad sui cognitionem, quia eius substantia, cùm sit intimè præsens ac vnita eius intellectui, & omnino immaterialis, supplet vices speciei, vt ostendemus in Tractatu de Angelis cap. 7. Atqui Deus est summè immaterialis, subindeque perfectissimo modo intelligibilis, & intimè præsens ac vnitus intellectui beatorum: Ergo non videtur à Beatis, mediante aliqua specie impressa creata, sed ipsa diuina essentia immediatè per seipsam supplet

vices speciei. Et certè si lux creata & corporea non videtur ab oculo per vllam speciem, quia seipsa visibilis est, & oculo intimè præsens; multò magis lux increata & incorporea diuinæ essentiæ, seipsà videtur à Beatis, & non mediante aliqua specie creata.

Eadem ratione probatur primò secunda pars conclusionis, quæ asserit talem speciem esse impossibilem: Species enim est vicaria obiecti, & forma per se ordinata ad supplendum defectum aliquem ex parte illius, nimirum vel proportionis cum potentia, vel vnionis cum illa: At repugnat Deo defectus proportionis cum intellectu illustrato lumine gloriæ, vel vnionis cum illo, vt de se patet; Ergo repugnat species per se ad aliquem ex his defectibus supplendum ordinata.

Probatur secundò eadem pars ratione quam habet S. Thomas quodl. 7. art. 1. Effectus formalis speciei impressæ est reddere obiectum proximè intelligibile: Sed repugnat Deum fieri proximè intelligibilem, per aliquam formam creatam & à se distinctam, cùm sit per se intelligibilis, imò & sua intelligibilitas, vtpote summè immaterialis; sicut ex eo quod sit sapiens per seipsum, imò & sua sapientia, repugnat fieri sapientem per sapientiam creatam: Ergo repugnat dari speciem impressam creatam, Deum vt est in se repræsentantem.

Probatur tertiò alia ratione D. Thomæ hìc art. 2. quæ potest sub hac forma proponi: Species & obiectum debent in eodem gradu immaterialitatis constitui: Sed nulla forma creata, vel creabilis, potest esse eiusdem immaterialitatis cum Deo; alioquin esset actus purus

& su-

& suum esse per essentiam, sicut Deus: Ergo nulla forma creata, vel creabilis, potest habere rationem speciei impressæ, Deum quidditatiuè repræsentantis.

Confirmatur primò: Quælibet species creata, vel creabilis, magis distat à Deo, quam species sensibilis à quidditate rei materialis, & quam species à phantasmatibus abstracta, à quidditate & substantia Angeli: Sed repugnat per speciem sensibilem cognosci essentiam & quidditatem rei materialis, & per speciem à phantasmatibus abstractam, quidditatiuè videri Angelum: Ergo à fortiori implicat per aliquam speciem creatam, Deum quidditatiuè videri.

Confirmatur secundò: Species non minorem debet habere proportionem, nec minùs conuenire in gradu immaterialitatis cum re quam repræsentat, quam potentia intellectiua cum obiecto quod connaturaliter intelligit: Ergo sicut repugnat dari intellectum creatum, qui connaturaliter videat Deum, quia nullus intellectus creatus aut creabilis, potest esse eiusdem immaterialitatis cum illo, vt cap. præcedenti concl. 1. ostendimus; ita ob eandem rationem, & ob eundem excessum immaterialitatis & puritatis, quo Deus in immensum superat quamcumque formam creatam & creabilem, implicat dari aliquam speciem creatam quæ Deum quidditatiuè repræsentet. Instantiæ quæ contra hanc rationem D. Thomæ fieri solent, solutæ manent ex dictis loco citato in responsione ad primam obiectionem contra primam conclusionem.

Demùm eadem secunda pars suaderi potest, & ma-

& magis demonstrari impossibilitas speciei creatæ in visione beatifica, alia ratione quam insinuat S. Doctor 3. contra Gent. cap. 49. Species quidditatiuè repræsentans aliquod obiectum, debet habere cum illo similitudinem & conuenientiam specificam, saltem in esse intentionali & intelligibili: Sed hæc conuenientia repugnat omni enti creato & creabili, comparatiuè ad Deum: Ergo implicat dari speciem creatam, Deum quidditatiuè repræsentantem. Minor est certa, tum quia nihil potest esse eiusdem cum Deo immaterialitatis; tum etiam, quia nihil potest esse idem cum illo, nec habere cum illo vniuocam & specificam conuenientiam secundùm aliquod esse reale & non fictum: esse autem intentionale & repræsentatiuum in specie intelligibili, non est aliquod esse fictum, vel aliqua denominatio extrinseca, sed verum & reale esse intrinsecum, quod in immaterialitate fundatur. Maior verò sic ostenditur: Species ad hoc datur, vt obiectum quod est extra animam, intra illam ponatur in esse intelligibili, vt vna cum illa ad intellectionem concurrat, fœcundando intellectum ad pactum intellectualem verbi: Ergo debet naturam obiecti continere, saltem in esse intelligibili & repræsentatiuo, subindeque in tali esse ei assimilari, & habere cum illo similitudinem seu conuenientiam specificam. Vnde S. Thomas infra quæst. 14. art. 1. per hoc distinxit intelligentia à non intelligentibus, quod illa possunt fieri omnia, & formas aliarum rerum intelligibiliter recipere. Et qu. 55. art. 2. ea ratione docuit, naturam v. g. Gabrielis, non posse deseruire per

modum speciei ad omnium rerum intellectionem; quia cùm sit limitata, nequit intentionaliter omnia aliorum generum entia continere, seu illis assimilari, & Aristoteles 3 de anima textu 37. ob eandem rationem asseru t animam quodammodo fieri omnia, nimirum in esse rationali & repræsentatiuo.

Dico secundò: repugnat etiam dari in visione beatifica verbum seu speciem expressam creatam.

Hæc conclusio sequitur manifestè ex fundamentis in præcedenti statutis: cùm enim species expressa sit perfectior & actualior similitudo obiecti, quam impresa, & illud ipsum quod repræsentat species impresa in actu primo, repræsentet expresa in actu secundo; si prima debet esse eiusdem immaterialitatis cum obiecto, & habere cum illo similitudinem & conuenientiam specificam, saltem in esse intentionali & intelligibili, multò magis id debet habere secunda. Vnde si implicet dari speciem impresam creatam repræsentatiuam Dei vt est in se, eò quòd nulla forma creata posset esse eiusdem immaterialitatis cum illo, nec ei perfectè assimilari, seu habere cum illo similitudinem & conuenientiam specificam in esse intentionali & intelligibili; à fortiori repugnabit dari speciem expresam creatam repræsentantem quidditatiuè Deum. Addo quod, Deus, cùm sit actus purus in ordine intelligibili, est sua intelligibilitas, non solùm in actu primo, & per modum obiecti motiui, sed etiam in actu secundo, & per modum obiecti terminatiui: Ergo sicut esentia diuina non potest fieri proximè intelligibilis per aliquam spe-

ciem impressam creatam, ita nec actu intellecta, per verbum à Beatis expressum, & ab illis productum.

Obijcies primò contra primam conclusionem: De ratione speciei intelligibilis est inhærere intellectui, ipsumque informare: Sed hoc, cùm inuoluat imperfectionem, essentiæ Dei conuenire nequit: Ergo illa non potest gerere vices speciei in visione beatifica, subindeque in illa datur species aliqua impressa creata.

Huic obiectioni dupliciter responderi potest, primò negando absolutè Maiorem: nam essentia diuina, respectu intellectus diuini, est vera species intelligibilis, & tamen illi non inhæret, nec illum informat. Item substantia Angeli (vt tenet communior Theologorum sententia) est species impressa, quà seipsum intelligit, & tamen non inhæret, sed per se subsistit. Vnde egregiè obseruat Caietanus hìc art. 2. quod speciei impressæ tria per accidens, & totidem per se competere possunt. Primum quod competit per accidens, est quod sit secundùm suum esse naturale substantia, vel accidens, subindeque quod inhæreat vel per se subsistat, in Angelo enim, vt dicebamus, respectu cognitionis sui, est substantia, in nobis est accidens. Secundum, quod habeat esse naturale, vel intentionale: in Deo enim & Angelo, respectu cognitionis sui, habet primum, in nobis secundum. Tertium per accidens est, quod sit idem in esse naturali cum potentia, vel ab ea distincta. Primum autem quod per se competit speciei, est vt sit formalis similitudo sui obiecti, & idem cum illo in esse

intentionali & repræsentatiuo. Secundum, vt gaudeat tanta immaterialitate, quanta ipsum obiectum. Tertium, vt sit idem cum intellectu, secundùm esse intelligibile.

Secundò responderi potest, quod licet essentia diuina non possit gerere vices causæ formalis in esse naturali & entitatiuo, bene tamen in esse intentionali & intelligibili: cùm enim forma physica, qualis est lumen gloriæ, se teneat ex parte subiecti, tanquam ipsum perficiens, limitatur & contrahitur ab eo, ipsique subordinatur, & ab eo dependet. E contra verò forma intelligibilis, cùm non se teneat ex parte subiecti, siue intellectus, sed obiecti, tanquam eius similitudo, non subordinatur subiecto, vt intelligibilis est, nec ab eo contrahitur aut limitatur; vt patet in specie repræsentante naturam humanam, quæ licet in esse entitatiuo, inquantum scilicet est accidens, contrahatur siue indiuiduetur à suo subiecto, tamen in esse repræsentatiuo; est æquè vniuersalis ac natura humana, vtpote nullum determinatè ex singularibus repræsentans, sed naturam ipsam secundùm totam suam vniuersalitatem. Est etiam alia disparitas inter formam naturalem & intentionalem, consistens in eo quod, cùm forma naturalis ad hoc tendat, vt ex sui vnione cum materia fiat vnum completum, debet necessariò esse aliquid incompletum: forma verò intelligibilis, quia è contra non ordinatur ad componendum ex sui vnione cum intellectu vnum tertium, sed tantùm ad ipsum perficiendum & complendum, idque tantò meliùs fiat, quantò completior, & actualior est forma, ipsum perficiens &

complens, species intelligibilis potest esse forma totalis & completa, & consequenter essentia diuina vices eius gerere, licet nequeat munus formæ naturalis præstare.

Obijcies secundò: species impressa necessaria ad videndum Deum vt est in se, potest esse finita: Ergo & creata. Consequentia patet, Antecedens probatur: Ad effectum finitum non exigitur virtus infinita: Sed visio beatifica, ad quam species impressa vt virtus concurrit, est quid finitum: Ergo non exigit speciem infinitam.

Confirmatur: Ad repræsentandum infinitum obiectum, finito modo, non requiritur infinitas in specie repræsentante: Sed species quidditatiua Dei non repræsentaret illum infinito modo, & comprehensiuè, quia illum repræsentaret intellectui finito: Ergo non deberet esse infinita.

Ad obiectionem respondeo negando Antecedens, & ad eius probationem, distinguo Maiorem: Ad effectum finitum non requiritur virtus infinita, si illa se teneat ex parte potentiæ, concedo Maiorem. Si se teneat ex parte obiecti, per modum similitudinis illius, nego Maiorem vniuersaliter sumptam; si enim illud obiectum sit infinitum, sicut Deus, debet illa similitudo esse eiusdem naturæ cùm illo in esse intelligibili, & conuenire cum eo in esse entitatiuo quoad gradum immaterialitatis, subindeque esse infinitæ perfectionis, vt constat ex supra dictis. Vel secundò distinguo Maiorem: Ad effectum finitum non requiritur virtus infinita, per se primò, transeat Maior: per se secundò, nego Maiorem, & con-

intentionali & repræsentatiuo. Secundùm, vt gaudeat tanta immaterialitate, quanta ipsum obiectum. Tertium, vt sit idem cum intellectu, secundùm esse intelligibile.

Secundò responderi potest, quod licet essentia diuina non possit gerere vices causæ formalis in esse naturali & entitatiuo, bene tamen in esse intentionali & intelligibili: cùm enim forma physica, qualis est lumen gloriæ, se teneat ex parte subiecti, tanquam ipsum perficiens, limitatur & contrahitur ab eo, ipsique subordinatur, & ab eo dependet. E contra verò forma intelligibilis, cùm non se teneat ex parte subiecti, siue intellectus, sed obiecti, tanquam eius similitudo, non subordinatur subiecto, vt intelligibilis est, nec ab eo contrahitur aut limitatur; vt patet in specie repræsentante naturam humanam, quæ licet in esse entitatiuo, inquantum scilicet est accidens, contrahatur siue indiuiduetur à suo subiecto, tamen in esse repræsentatiuo, est æquè vniuersalis ac natura humana, vtpote nullum determinatè ex singularibus repræsentans, sed naturam ipsam secundùm totam suam vniuersalitatem. Est etiam alia disparitas inter formam naturalem & intentionalem, consistens in eo quod, cùm forma naturalis ad hoc tendat, vt ex sui vnione cum materia fiat vnum completum, debet necessariò esse aliquid incompletum: forma verò intelligibilis, quia è contra non ordinatur ad componendum ex sui vnione cum intellectu vnum tertium, sed tantùm ad ipsum perficiendum & complendum, idque tantò meliùs fiat, quantò completior, & actualior est forma, ipsum perficiens &

complens, species intelligibilis potest esse forma totalis & completa, & consequenter essentia diuina vices eius gerere, licet nequeat munus formæ naturalis præstare.

Obijcies secundò: species impressa necessaria ad videndum Deum vt est in se, potest esse finita: Ergo & creata. Consequentia patet, Antecedens probatur: Ad effectum finitum non exigitur virtus infinita: Sed visio beatifica, ad quam species impressa vt virtus concurrit, est quid finitum: Ergo non exigit speciem infinitam.

Confirmatur: Ad repræsentandum infinitum obiectum, finito modo, non requiritur infinitas in specie repræsentante: Sed species quidditatiua Dei non repræsentaret illum infinito modo, & comprehensiuè, quia illum repræsentaret intellectui finito: Ergo non deberet esse infinita.

Ad obiectionem respondeo negando Antecedens, & ad eius probationem, distinguo Maiorem: Ad effectum finitum non requiritur virtus infinita, si illa se teneat ex parte potentiæ, concedo Maiorem. Si se teneat ex parte obiecti, per modum similitudinis illius, nego Maiorem vniuersaliter sumptam; si enim illud obiectum sit infinitum, sicut Deus, debet illa similitudo esse eiusdem naturæ cùm illo in esse intelligibili, & conuenire cum eo in esse entitatiuo quoad gradum immaterialitatis, subindeque esse infinitæ perfectionis, vt constat ex supra dictis. Vel secundò distinguo Maiorem: Ad effectum finitum non requiritur virtus infinita, per se primò, transeat Maior: per se secundò, nego Maiorem, &

concessa Minori, distinguatur pariter consequens. Sicut ergo Authores qui censent peccatum mortale in ratione offensæ continere malitiam extrinsecè tantùm & obiectiuè infinitam, dicunt illud per se primò solùm exigere satisfactionem simili infinitate, extrinseca nempe, gaudentem, quia tamen repugnat dari satisfactionem quæ infinitatem habeat, nisi à persona infinita procedat, & eo ipso quod procedat à persona infinita, non potest non gaudere infinitate intrinseca, ideò per se secundò infinitatem intrinsecam in satisfactione exposcere. Ita similiter dico, quod etsi visio beatifica per se primò solùm requirat speciem impressam obiecti infiniti; quia tamen omnino repugnat, talem speciem dari, quin sit in seipsa intrinsecè infinita, vtpote eiusdem perfectionis & immaterialitatis cum illo, petit, saltem per se secundò, in specie infinitatem intrinsecam.

Ad confirmationem, concessa Maiori, nego Maiorem, repugnat enim dari speciem impressam repræsentantem Deum quidditatiuè, quæ ipsum non repræsentet infinito modo, & comprehensiuè, cùm enim esset eiusdem immaterialitatis cum Deo, & cum illo identificata, saltem in esse intentionali & intelligibili, ei repugnare finito modo Deum repræsentare, subindeque illum comprehendere.

Obijcies tertiò contra secundam conclusionem D. Thomas 1. p. qu. 27. art. 1. ait quod *omne intelligens, eo ipso quod intelligit; format verbum*. Ergo censet beatos in visione beatifica verbum producere.

Respondeo D. Thomam non loqui de omni sup-

supposito intelligere, per distributionem completam ex parte intellectionum, sed per distributionem accommodam; ita vt sensus sit, omne suppositum intellectuale, in aliqua intellectione format verbum. Ex quo infert, etiam suppositum intellectuale increatum, nempe Deum, in aliqua sui cognitione verbum producere. Quæ illatio, licet non sit demonstratiua, est tamen probabilis; mysteria enim nostræ fidei, inter quæ præcipuum tenet locum productio Verbi Diuini, non possunt euidenter demonstrari, sed probabiliter tantùm & congruenter suaderi.

Obijcies quartò: Verbum non distinguitur ab intellectione; sed in beatis necessariò datur intellectio creata, & ab ipsis producta: Ergo & verbum creatum. Minor constat, Maior probatur: intellectio & verbum habent eundem effectum formalem, nempe reddere intellectum intelligentem in actu secundo; Ergo non distinguuntur.

Respõdeo negando Maiorem, verbum enim est terminus intellectionis, non verò ipsa intellectio, vt docent nostri Thomistæ in Philosophia. Ad probationem in contrarium dico, quod licet intellectio & verbum reddant intellectum intelligentem in actu secundo, diuersimodè tamen id præstant; intellectio enim reddit intellectum intelligentem in actu secundo, per modum operationis, sicut calefactio reddit calorem calefacientem; verbum autem id præstat, per modum termini producti per intellectionem, & tanquam medium in quo ipsa intellectio, vt contemplatio, speculatur obiectum.

Dices, si intellectio & verbum inter se comparentur per modum actionis, & termini per eam producti, sequitur in visione beatifica dari verbum per ipsam productum, cùm repugnet dari actionem sine termino à se distincto per illam producto. Vnde amor beatificus producit terminum, qui vocatur impulsus, & Pater æternus format verbum in cognitione notionali essentiæ, quidni ergo pariter beati in illius visione & cognitione verbum producent?

Respondeo negando sequelam, & ad eius probationem dico cum S. Thoma 1. contra Gent. cap. 100. quod licet habere terminum à se productum, sit de ratione actionis transeuntis, quæ non est propter se, sed propter suum terminum, vt calefactio propter calorem à se productum, non tamen de ratione actionis immanentis; licèt enim hæc aliquando terminum producat, quando scilicet indiget illo, non tamen est de conceptu essentiali illius terminum productum à seipsa distinctum habere; quia cùm non sit propter terminum, sed potiùs terminus ordinetur ad ipsam, sicut patet in verbo, quod est propter intellectionem, & vt illi deseruiat, solùm producit terminum, quando indiget illo; vnde quià visio beatifica eo non eget (eò quòd essentia diuina sit intimè præsens & vnita intellectui beatorum; non solùm per modum principij, sed etiam per modum termini actualis intellectionis) nullum verbum per eam producitur. Amor tamen beatificus impulsum producit, quia impulsus, qui est voluntatis terminus, non est vltima actualitas obiecti amati, sed ponitur vt

voluntatem complete & perfecte in obiectum inclinet; vnde quantumcumque perfectum sit obiectum amatum, adhuc impulsus voluntatis admittitur: verbum autem ponitur vt vltima actualitas obiecti intellecti, quare quando obiectum est in vltima actualitate (vt contingit in visione beatifica) verbum non producitur. Pater verò æternus format Verbum in cognitione notionali essentiæ, non ex indigentia, sed ex fœcunditate; non enim illud producit vt essentia diuina intelligatur, sed quia eius cognitio fœcunda est ad intra ad Verbi productionem.

Obijcies vltimò: De ratione verbi est esse semper actu cognitum, cùm sit terminus intrinsecus actualis intellectionis: Sed essentia diuina non est semper & ab æterno actu cognita, saltem ab intellectu creato: Ergo non potest habere rationem verbi seu speciei expressæ, respectu illius.

Respondeo essentiam diuinam, quantùm est de se, fuisse semper actu cognitam ab intellectu creato, id est ex se sufficientem habuisse immaterialitatem & actualitatem, ad terminandam intellectionem creatam, & visionem beatificam; non fuisse tamen de facto actu semper cognitam, defectu connotati, id est intellectus creati, qui semper & ab æterno non fuit. Sicut personalitas diuina, quantùm est de se, semper terminauit humanitatem, hoc est nihil ei ex parte sui deficiebat, vt terminaret; licet de facto non semper terminauerit, ob defectum connotati, nempe humanitatis, quæ terminanda erat.

CAPVT III.

De necessitate luminis gloriæ ad videndum Deum.

CErtum de fide est, intellectum creatum de via ordinaria indigere lumine gloriæ ad videndum Deum; hoc enim definitur in Concilio Viennensi in Clementina *Ad nostrum*, contra Begardos & Beguinas, existimantes intellectum creatum posse naturaliter videre Deum. Ratio etiam id suadet, potentia enim quæ ex natura sua est insufficiens ad aliquem actum eliciendum, indiget confortari & eleuari per aliquam virtutem in se receptam. Sed intellectus creatus (vt cap. 1. ostensum est) ex se & ex sua natura insufficiens est & improportionatus ad videndum Deum vt est in se: Ergo ad hoc indiget virtute aliqua supernaturali ei superaddita, quæ lumen gloriæ à Theologis appellatur. Neque valet si dicas, ad hoc sufficere essentiam diuinam, vnitam intellectui beatorum per modum speciei, nam species supplens vicem obiecti, non dat virtutem potentiæ ad illud videndum, sed eam supponit, vt patet in eo qui habet læsam vel debilem potentiam visiuam; nam quantumcumque species visibiles obiecti, perfectæ & efficaces ponantur in oculo, non sanatur neque confortatur visus eius: Ergo defectus virtutis qui est in intellectu creato ad videndum Deum, non potest sufficienter suppleri per essentiam diuinam, in ratione speciei intelligibilis ipsi vnitam.

Con-

Confirmatur: Improportio quæ est in intellectu ad eliciendum actum fidei, non suppletur per solam speciem obiecti credibilis, sed insuper requiritur lumen fidei: Ergo à fortiori insufficientia & improportio quæ est in illo ad videndum Deum vt est in se, suppleri non poterit per solam vnionem diuinæ essentiæ in ratione speciei, sed debet necessariò confortari & eleuari per lumen gloriæ, quod duo præstat munia in visione beatifica: primum est, disponere intellectum creatum ad vnionem essentiæ diuinæ per modum speciei intelligibilis, vt docet D. Thomas hìc art. 5. alterum, illum confortare & eleuare ad eliciendam visionem beatificam. Hoc præmisso;

Quærunt hic Theologi, an intellectus creatus possit de potentia absoluta elicere visionem beatificam, sine lumine gloriæ creato? Partem affirmatiuam tenent plures ex Recentioribus, inter quos aliqui existimant, Deum in ratione luminis vniri posse intellectui creato, sicut ei vnitur in ratione speciei, & per talem vnionem ipsum potentem reddere ad eliciendam visionem beatificam. Alij docent, Deum id posse præstare per specialem assistentiam, vel concursum simultaneum. Alij verò recurrunt ad aliquam potentiam obedientialem, proximè & immediatè actiuam & productiuam actuum & effectuum supernaturalium, quam dicunt singulis rebus creatis naturaliter esse congenitam, & compleri per concursum Dei simultaneum ordinis supernaturalis.

Sententia tamen negans, verior & probabilior videtur: cùm enim intellectus creatus sit intrinsecè insufficiens & improportionatus ad

& suum esse per essentiam, sicut Deus: Ergo nulla forma creata, vel creabilis, potest habere rationem speciei impressæ, Deum quidditatiuè repræsentantis.

Confirmatur primò: Quælibet species creata, vel creabilis, magis distat à Deo, quam species sensibilis à quidditate rei materialis, & quam species à phantasmatibus abstracta, à quidditate & substantia Angeli: Sed repugnat per speciem sensibilem cognosci essentiam & quidditatem rei materialis, & per speciem à phantasmatibus abstractam, quidditatiuè videri Angelum: Ergo à fortiori implicat per aliquam speciem creatam, Deum quidditatiuè videri.

Confirmatur secundò: Species non minorem debet habere proportionem, nec minùs conuenire in gradu immaterialitatis cum re quam repræsentat, quam potentia intellectiua cum obiecto quod connaturaliter intelligit: Ergo sicut repugnat dari intellectum creatum, qui connaturaliter videat Deum, quia nullus intellectus creatus aut creabilis, potest esse eiusdem immaterialitatis cum illo, vt cap. præcedenti concl. 1. ostendimus; ita ob eandem rationem, & ob eundem excessum immaterialitatis & puritatis, quo Deus in immensum superat quamcumque formam creatam & creabilem, implicat dari aliquam speciem creatam quæ Deum quidditatiuè repræsentet. Instantiæ quæ contra hanc rationem D. Thomæ fieri solent, solutæ manent ex dictis loco citato in responsione ad primam obiectionem contra primam conclusionem.

Demùm eadem secunda pars suaderi potest, & ma-

& magis demonstrari impossibilitas speciei creatæ in visione beatifica, alia ratione quam insinuat S. Doctor 3. contra Gent. cap. 49. Species quidditatiuè repræsentans aliquod obiectum, debet habere cum illo similitudinem & conuenientiam specificam, saltem in esse intentionali & intelligibili: Sed hæc conuenientia repugnat omni enti creato & creabili, comparatiuè ad Deum: Ergo implicat dari speciem creatam, Deum quidditatiuè repræsentantem. Minor est certa, tum quia nihil potest esse eiusdem cum Deo immaterialitatis; tum etiam, quia nihil potest esse idem cum illo, nec habere cum illo vniuocam & specificam conuenientiam secundùm aliquod esse reale & non fictum: esse autem intentionale & repræsentatiuum in specie intelligibili, non est aliquod esse fictum, vel aliqua denominatio extrinseca, sed verum & reale esse intrinsecum, quod in immaterialitate fundatur. Maior verò sic ostenditur: Species ad hoc datur, vt obiectum quod est extra animam, intra illam ponatur in esse intelligibili, vt vna cum illa ad intellectionem concurrat, fœcundando intellectum ad pactum intellectualem verbi: Ergo debet naturam obiecti continere, saltem in esse intelligibili & repræsentatiuo, subindeque in tali esse ei assimilari, & habere cum illo similitudinem seu conuenientiam specificam. Vnde S. Thomas infra quæst. 14. art. 1. per hoc distinxit intelligentia à non intelligentibus, quod illa possunt fieri omnia, & formas aliarum rerum intelligibiliter recipere. Et qu. 55. art. 2. ea ratione docuit, naturam v. g. Gabrielis, non posse deseruire per

modum speciei ad omnium rerum intellectionem; quia cùm sit limitata, nequit intentionaliter omnia aliorum generum entia continere, seu illis assimilari, & Aristoteles 3 de anima textu 37. ob eandem rationem asserit animam quodammodo fieri omnia, nimirum in esse rationali & repræsentatiuo.

Dico secundò: repugnat etiam dari in visione beatifica verbum seu speciem expressam creatam.

Hæc conclusio sequitur manifestè ex fundamentis in præcedenti statutis: cùm enim species expressa sit perfectior & actualior similitudo obiecti, quam impresa, & illud ipsum quod repræsentat species impresa in actu primo, repræsentet expresa in actu secundo; si prima debet esse eiusdem immaterialitatis cum obiecto, & habere cum illo similitudinem & conuenientiam specificam, saltem in esse intentionali & intelligibili, multò magis id debet habere secunda. Vnde si implicet dari speciem impresam creatam repræsentatiuam Dei vt est in se, eò quòd nulla forma creata poset esse eiusdem immaterialitatis cum illo, nec ei perfectè assimilari, seu habere cum illo similitudinem & conuenientiam specificam in esse intentionali & intelligibili; à fortiori repugnabit dari speciem expresam creatam repræsentantem quidditatiuè Deum. Addo quod, Deus, cùm sit actus purus in ordine intelligibili, est sua intelligibilitas, non solùm in actu primo, & per modum obiecti motiui, sed etiam in actu secundo, & per modum obiecti terminatiui: Ergo sicut esentia diuina non potest fieri proximè intelligibilis per aliquam speciem

ciem impressam creatam, ita nec actu intellecta, per verbum à Beatis expressum, & ab illis productum.

Obijcies primò contra primam conclusionem: De ratione speciei intelligibilis est inhærere intellectui, ipsumque informare: Sed hoc, cùm inuoluat imperfectionem, essentiæ Dei conuenire nequit: Ergo illa non potest gerere vices speciei in visione beatifica, subindeque in illa datur species aliqua impressa creata.

Huic obiectioni dupliciter responderi potest, primò negando absolutè Maiorem: nam essentia diuina, respectu intellectus diuini, est vera species intelligibilis, & tamen illi non inhæret, nec illum informat. Item substantia Angeli (vt tenet communior Theologorum sententia) est species impressa, quà seipsum intelligit, & tamen non inhæret, sed per se subsistit. Vnde egregiè obseruat Caietanus hic art. 2. quod speciei impressæ tria per accidens, & totidem per se competere possunt. Primum quod competit per accidens, est quod sit secundùm suum esse naturale substantia, vel accidens, subindeque quod inhæreat vel per se subsistat, in Angelo enim, vt dicebamus, respectu cognitionis sui, est substantia, in nobis est accidens. Secundum, quod habeat esse naturale, vel intentionale: in Deo enim & Angelo, respectu cognitionis sui, habet primum, in nobis secundum. Tertium per accidens est, quod sit idem in esse naturali cum potentia, vel ab ea distincta. Primum autem quod per se competit speciei, est vt sit formalis similitudo sui obiecti, & idem cum illo in esse

intentionâli & repræſentatiuo. Secundùm, vt gaudeat tanta immaterialitate, quanta ipſum obiectum. Tertium, vt ſit idem cum intellectu, ſecundùm eſſe intelligibile.

Secundò reſponderi poteſt, quod licet eſſentia diuina non poſſit gerere vices cauſæ formalis in eſſe naturali & entitatiuo, bene tamen in eſſe intentionali & intelligibili: cùm enim forma phyſica, qualis eſt lumen gloriæ, ſe teneat ex parte ſubiecti, tanquam ipſum perficiens, limitatur & contrahitur ab eo, ipſique ſubordinatur, & ab eo dependet. E contra verò forma intelligibilis, cùm non ſe teneat ex parte ſubiecti, ſiue intellectus, ſed obiecti, tanquam eius ſimilitudo, non ſubordinatur ſubiecto, vt intelligibilis eſt, nec ab eo contrahitur aut limitatur; vt patet in ſpecie repræſentante naturam humanam, quæ licet in eſſe entitatiuo, inquantum ſcilicet eſt accidens, contrahatur ſiue indiuiduetur à ſuo ſubiecto, tamen in eſſe repræſentatiuo; eſt æquè vniuerſalis ac natura humana, vtpote nullum determinatè ex ſingularibus repræſentans, ſed naturam ipſam ſecundùm totam ſuam vniuerſalitatem. Eſt etiam alia diſparitas inter formam naturalem & intentionalem, conſiſtens in eo quod, cùm forma naturalis ad hoc tendat, vt ex ſui vnione cum materia fiat vnum completum, debet neceſſariò eſſe aliquid incompletum: forma verò intelligibilis, quia è contra non ordinatur ad componendum ex ſui vnione cum intellectu vnum tertium, ſed tantùm ad ipſum perficiendum & complendum, idque tantò meliùs fiat, quantò completior, & actualior eſt forma, ipſum perficiens &

complens, species intelligibilis potest esse forma totalis & completa, & consequenter essentia diuina vices eius gerere, licet nequeat munus formæ naturalis præstare.

Obijcies secundò: species impressa necessaria ad videndum Deum vt est in se, potest esse finita: Ergo & creata. Consequentia patet, Antecedens probatur: Ad effectum finitum non exigitur virtus infinita: Sed visio beatifica, ad quam species impressa vt virtus concurrit, est quid finitum: Ergo non exigit speciem infinitam.

Confirmatur: Ad repræsentandum infinitum obiectum, finito modo, non requiritur infinitas in specie repræsentante: Sed species quidditatiua Dei non repræsentaret illum infinito modo, & comprehensiuè, quia illum repræsentaret intellectui finito: Ergo non deberet esse infinita.

Ad obiectionem respondeo negando Antecedens, & ad eius probationem, distinguo Maiorem: Ad effectum finitum non requiritur virtus infinita, si illa se teneat ex parte potentiæ, concedo Maiorem. Si se teneat ex parte obiecti, per modum similitudinis illius, nego Maiorem vniuersaliter sumptam; si enim illud obiectum sit infinitum, sicut Deus, debet illa similitudo esse eiusdem naturæ cùm illo in esse intelligibili, & conuenire cum eo in esse entitatiuo quoad gradum immaterialitatis, subindeque esse infinitæ perfectionis, vt constat ex supra dictis. Vel secundò distinguo Maiorem: Ad effectum finitum non requiritur virtus infinita, per se primò, transeat Maior: per se secundò, nego Maiorem, &

concessa Minori, distinguatur pariter consequens. Sicut ergo Authores qui censent peccatum mortale in ratione offensæ continere malitiam extrinsecè tantùm & obiectiuè infinitam, dicunt illud per se primò solùm exigere satisfactionem simili infinitate, extrinseca nempe, gaudentem, quia tamen repugnat dari satisfactionem quæ infinitatem habeat, nisi à persona infinita procedat, & eo ipso quod procedat à persona infinita, non potest non gaudere infinitate intrinseca, ideò per se secundò infinitatem intrinsecam in satisfactione exposcere. Ita similiter dico, quod etsi visio beatifica per se primò solùm requirat speciem impressam obiecti infiniti; quia tamen omnino repugnat, talem speciem dari, quin sit in seipsa intrinsecè infinita, vtpote eiusdem perfectionis & immaterialitatis cum illo, petit, saltem per se secundò, in specie infinitatem intrinsecam.

Ad confirmationem, concessa Maiori, nego Maiorem, repugnat enim dari speciem impressam repræsentantem Deum quidditatiuè, quæ ipsum non repræsentet infinito modo, & comprehensiuè, cùm enim esset eiusdem immaterialitatis cum Deo, & cum illo identificata, saltem in esse intentionali & intelligibili, ei repugnare finito modo Deum repræsentare, subindeque illum comprehendere.

Obijcies tertiò contra secundam conclusionem D. Thomas 1. p. qu. 27. art. 1. ait quod *omne intelligens eo ipso quod intelligit, format verbum*. Ergo censet beatos in visione beatifica verbum producere.

Respondeo D. Thomam non loqui de omni sup-

supposito intelligere, per distributionem completam ex parte intellectionum, sed per distributionem accommodam; ita vt sensus sit, omne suppositum intellectuale, in aliqua intellectione format verbum. Ex quo infert, etiam suppositum intellectuale increatum, nempe Deum, in aliqua sui cognitione verbum producere. Quæ illatio, licet non sit demonstratiua, est tamen probabilis; mysteria enim nostræ fidei, inter quæ præcipuum tenet locum productio Verbi Diuini, non possunt euidenter demonstrari, sed probabiliter tantùm & congruenter suaderi.

Obijcies quartò: Verbum non distinguitur ab intellectione; sed in beatis necessariò datur intellectio creata, & ab ipsis producta: Ergo & verbum creatum. Minor constat, Maior probatur: intellectio & verbum habent eundem effectum formalem, nempe reddere intellectum intelligentem in actu secundo; Ergo non distinguuntur.

Respōdeo negando Maiorem, verbum enim est terminus intellectionis, non verò ipsa intellectio, vt docent nostri Thomistæ in Philosophia. Ad probationem in contrarium dico, quod licet intellectio & verbum reddant intellectum intelligentem in actu secundo, diuersimodè tamen id præstant; intellectio enim reddit intellectum intelligentem in actu secundo, per modum operationis, sicut calefactio reddit calorem calefacientem; verbum autem id præstat, per modum termini producti per intellectionem, & tanquam medium in quo ipsa intellectio, vt contemplatio, speculatur obiectum.

Dices, si intellectio & verbum inter se comparentur per modum actionis, & termini per eam producti, sequitur in visione beatifica dari verbum per ipsam productum, cùm repugnet dari actionem sine termino à se distincto per illam producto. Vnde amor beatificus producit terminum, qui vocatur impulsus, & Pater æternus format verbum in cognitione notionali essentiæ, quidni ergo pariter beati in illius visione & cognitione verbum producent?

Respondeo negando sequelam, & ad eius probationem dico cum S. Thoma 1. contra Gent. cap. 100. quod licet habere terminum à se productum, sit de ratione actionis transeuntis, quæ non est propter se, sed propter suum terminum, vt calefactio propter calorem à se productum, non tamen de ratione actionis immanentis; licèt enim hæc aliquando terminum producat, quando scilicet indiget illo, non tamen est de conceptu essentiali illius terminum productum à seipsa distinctum habere; quia cùm non sit propter terminum, sed potiùs terminus ordinetur ad ipsam, sicut patet in verbo, quod est propter intellectionem, & vt illi deseruiat; solùm producit terminum, quando indiget illo; vnde quia visio beatifica eo non eget (eò quòd essentia diuina sit intimè præsens & vnita intellectui beatorum; non solùm per modum principij, sed etiam per modum termini actualis intellectionis) nullum verbum per eam producitur. Amor tamen beatificus impulsum producit, quia impulsus, qui est voluntatis terminus, non est vltima actualitas obiecti amati, sed ponitur vt

vo-

voluntatem complete & perfectè in obiectum inclinet; vnde quantumcumque perfectum sit obiectum amatum, adhuc impulsus voluntatis admittitur: verbum autem ponitur vt vltima actualitas obiecti intellecti, quare quando obiectum est in vltima actualitate (vt contingit in visione beatifica) verbum non producitur. Pater verò æternus format Verbum in cognitione notionali essentiæ, non ex indigentia, sed ex fœcunditate; non enim illud producit vt essentia diuina intelligatur, sed quia eius cognitio fæcunda est ad intra ad Verbi productionem.

Obijcies vltimò: De ratione verbi est esse semper actu cognitum, cùm sit terminus intrinsecus actualis intellectionis: Sed essentia diuina non est semper & ab æterno actu cognita, saltem ab intellectu creato: Ergo non potest habere rationem verbi seu speciei expressæ, respectu illius.

Respondeo essentiam diuinam, quantùm est de se, fuisse semper actu cognitam ab intellectu creato, id est ex se sufficientem habuisse immaterialitatem & actualitatem, ad terminandam intellectionem creatam, & visionem beatificam; non fuisse tamen de facto actu semper cognitam, defectu connotati, id est intellectus creati, qui semper & ab æterno non fuit. Sicut personalitas diuina, quantùm est de se, semper terminauit humanitatem, hoc est nihil ei ex parte sui deficiebat, vt terminaret; licet de facto non semper terminauerit, ob defectum connotati, nempe humanitatis, quæ terminanda erat.

& suum esse per essentiam, sicut Deus: Ergò nulla forma creata, vel creabilis, potest habere rationem speciei impressæ, Deum quidditatiuè repræsentantis.

Confirmatur primò: Quælibet species creata, vel creabilis, magis distat à Deo, quam species sensibilis à quidditate rei materialis, & quam species à phantasmatibus abstracta, à quidditate & substantia Angeli: Sed repugnat per speciem sensibilem cognosci essentiam & quidditatem rei materialis, & per speciem à phantasmatibus abstractam, quidditatiuè videri Angelum: Ergo à fortiori implicat per aliquam speciem creatam, Deum quidditatiuè videri.

Confirmatur secundò: Species non minorem debet habere proportionem, nec minùs conuenire in gradu immaterialitatis cum re quam repræsentat, quam potentia intellectiua cum obiecto quod connaturaliter intelligit: Ergo sicut repugnat dari intellectum creatum, qui connaturaliter videat Deum, quia nullus intellectus creatus aut creabilis, potest esse eiusdem immaterialitatis cum illo, vt cap. præcedenti concl. 1. ostendimus; ita ob eandem rationem, & ob eundem excessum immaterialitatis & puritatis, quo Deus in immensum superat quamcumque formam creatam & creabilem, implicat dari aliquam speciem creatam quæ Deum quidditatiuè repræsentet. Instantiæ quæ contra hanc rationem D. Thomæ fieri solent, solutæ manent ex dictis loco citato in responsione ad primam obiectionem contra primam conclusionem.

Demùm eadem secunda pars suaderi potest, & ma-

& magis demonstrari impossibilitas speciei creatæ in visione beatifica, alia ratione quam insinuat S. Doctor 3. contra Gent. cap. 49. Species quidditatiuè repræsentans aliquod obiectum, debet habere cum illo similitudinem & conuenientiam specificam, saltem in esse intentionali & intelligibili: Sed hæc conuenientia repugnat omni enti creato & creabili, comparatiuè ad Deum: Ergo implicat dari speciem creatam, Deum quidditatiuè repræsentantem. Minor est certa, tum quia nihil potest esse eiusdem cum Deo immaterialitatis; tum etiam, quia nihil potest esse idem cum illo, nec habere cum illo vniuocam & specificam conuenientiam secundùm aliquod esse reale & non fictum: esse autem intentionale & repræsentatiuum in specie intelligibili, non est aliquod esse fictum, vel aliqua denominatio extrinseca, sed verum & reale esse intrinsecum, quod in immaterialitate fundatur. Maior verò sic ostenditur: Species ad hoc datur, vt obiectum quod est extra animam, intra illam ponatur in esse intelligibili, vt vna cum illa ad intellectionem concurrat, fœcundando intellectum ad pactum intellectualem verbi: Ergo debet naturam obiecti continere, saltem in esse intelligibili & repræsentatiuo, subindeque in tali esse ei assimilari, & habere cum illo similitudinem seu conuenientiam specificam. Vnde S. Thomas infra quæst. 14. art. 1. per hoc distinxit intelligentia à non intelligentibus, quod illa possunt fieri omnia, & formas aliarum rerum intelligibiliter recipere. Et qu. 55. art. 2. ea ratione docuit, naturam v. g. Gabrielis, non posse deseruire per

modum ſpeciei ad omnium rerum intellectionem; quia cùm ſit limitata, nequit intentionaliter omnia aliorum generum entia continere, ſeu illis aſſimilari, & Ariſtoteles 3. de anima textu 37. ob eandem rationem aſſerit animam quodammodo fieri omnia, nimirum in eſſe rationali & repræſentatiuo.

Dico ſecundò: repugnat etiam dari in viſione beatifica verbum ſeu ſpeciem expreſſam creatam.

Hæc concluſio ſequitur manifeſtè ex fundamentis in præcedenti ſtatutis: cùm enim ſpecies expreſſa ſit perfectior & actualior ſimilitudo obiecti, quam impreſsa, & illud ipſum quod repræſentat ſpecies impreſsa in actu primo, repræſentet expreſsa in actu ſecundo; ſi prima debet eſse eiuſdem immaterialitatis cum obiecto, & habere cum illo ſimilitudinem & conuenientiam ſpecificam, ſaltem in eſse intentionali & intelligibili, multò magis id debet habere ſecunda. Vnde ſi implicet dari ſpeciem impreſsam creatam repræſentatiuam Dei vt eſt in ſe, eò quòd nulla forma creata poſset eſse eiuſdem immaterialitatis cum illo, nec ei perfectè aſſimilari, ſeu habere cum illo ſimilitudinem & conuenientiam ſpecificam in eſse intentionali & intelligibili; à fortiori repugnabit dari ſpeciem expreſsam creatam repræſentantem quidditatiuè Deum. Addo quod, Deus, cùm ſit actus purus in ordine intelligibili, eſt ſua intelligibilitas, non ſolùm in actu primo, & per modum obiecti motiui, ſed etiam in actu ſecundo, & per modum obiecti terminatiui: Ergo ſicut eſsentia diuina non poteſt fieri proximè intelligibilis per aliquam ſpeciem

ciem impressam creatam, ita nec actu intellecta, per verbum à Beatis expressum, & ab illis productum.

Obijcies primò contra primam conclusionem: De ratione speciei intelligibilis est inhærere intellectui, ipsumque informare: Sed hoc, cùm inuoluat imperfectionem, essentiæ Dei conuenire nequit: Ergo illa non potest gerere vices speciei in visione beatifica, subindeque in illa datur species aliqua impressa creata.

Huic obiectioni dupliciter responderi potest, primò negando absolutè Maiorem: nam essentia diuina, respectu intellectus diuini, est vera species intelligibilis, & tamen illi non inhæret, nec illum informat. Item substantia Angeli (vt tenet communior Theologorum sententia) est species impressa, quà seipsum intelligit, & tamen non inhæret, sed per se subsistit. Vnde egregiè obseruat Caietanus hic art. 2. quod speciei impressæ tria per accidens, & totidem per se competere possunt. Primum quod competit per accidens, est quod sit secundùm suum esse naturale substantia, vel accidens, subindeque quod inhæreat vel per se subsistat, in Angelo enim, vt dicebamus, respectu cognitionis sui, est substantia, in nobis est accidens. Secundum, quod habeat esse naturale, vel intentionale: in Deo enim & Angelo, respectu cognitionis sui, habet primum, in nobis secundum. Tertium per accidens est, quod sit idem in esse naturali cum potentia, vel ab ea distincta. Primum autem quod per se competit speciei, est vt sit formalis similitudo sui obiecti, & idem cum illo in esse

intentionali & repræsentatiuo. Secundum, vt gaudeat tanta immaterialitate, quanta ipsum obiectum. Tertium, vt sit idem cum intellectu, secundùm esse intelligibile.

Secundò responderi potest, quod licet essentia diuina non possit gerere vices causæ formalis in esse naturali & entitatiuo, bene tamen in esse intentionali & intelligibili: cùm enim forma physica, qualis est lumen gloriæ, se teneat ex parte subiecti, tanquam ipsum perficiens, limitatur & contrahitur ab eo, ipsique subordinatur, & ab eo dependet. E contra verò forma intelligibilis, cùm non se teneat ex parte subiecti, siue intellectus, sed obiecti, tanquam eius similitudo, non subordinatur subiecto, vt intelligibilis est, nec ab eo contrahitur aut limitatur; vt patet in specie repræsentante naturam humanam, quæ licet in esse entitatiuo, inquantum scilicet est accidens, contrahatur siue indiuiduetur à suo subiecto, tamen in esse repræsentatiuo; est æquè vniuersalis ac natura humana, vtpote nullum determinatè ex singularibus repræsentans, sed naturam ipsam secundùm totam suam vniuersalitatem. Est etiam alia disparitas inter formam naturalem & intentionalem, consistens in eo quod, cùm forma naturalis ad hoc tendat, vt ex sui vnione cum materia fiat vnum completum, debet necessariò esse aliquid incompletum: forma verò intelligibilis, quia è contra non ordinatur ad componendum ex sui vnione cum intellectu vnum tertium, sed tantùm ad ipsum perficiendum & complendum, idque tantò meliùs fiat, quantò completior, & actualior est forma, ipsum perficiens &

com-

complens, species intelligibilis potest esse forma totalis & completa, & consequenter essentia diuina vices eius gerere, licet nequeat munus formæ naturalis præstare.

Obijcies secundò: species impressa necessaria ad videndum Deum vt est in se, potest esse finita: Ergo & creata. Consequentia patet, Antecedens probatur: Ad effectum finitum non exigitur virtus infinita: Sed visio beatifica, ad quam species impressa vt virtus concurrit, est quid finitum: Ergo non exigit speciem infinitam.

Confirmatur: Ad repræsentandum infinitum obiectum, finito modo, non requiritur infinitas in specie repræsentante: Sed species quidditatiua Dei non repræsentaret illum infinito modo, & comprehensiuè, quia illum repræsentaret intellectui finito: Ergo non deberet esse infinita.

Ad obiectionem respondeo negando Antecedens, & ad eius probationem, distinguo Maiorem: Ad effectum finitum non requiritur virtus infinita, si illa se teneat ex parte potentiæ, concedo Maiorem. Si se teneat ex parte obiecti, per modum similitudinis illius, nego Maiorem vniuersaliter sumptam; si enim illud obiectum sit infinitum, sicut Deus, debet illa similitudo esse eiusdem naturæ cùm illo in esse intelligibili, & conuenire cum eo in esse entitatiuo quoad gradum immaterialitatis, subindeque esse infinitæ perfectionis, vt constat ex supra dictis. Vel secundò distinguo Maiorem: Ad effectum finitum non requiritur virtus infinita, per se primò, transeat Maior: per se secundò, nego Maiorem, &

concessa Minori, distinguatur pariter consequens. Sicut ergo Authores qui censent peccatum mortale in ratione offensæ continere malitiam extrinsecè tantùm & obiectiuè infinitam, dicunt illud per se primò solùm exigere satisfactionem simili infinitate, extrinseca nempe, gaudentem, quia tamen repugnat dari satisfactionem quæ infinitatem habeat, nisi à persona infinita procedat, & eo ipso quod procedat à persona infinita, non potest non gaudere infinitate intrinseca, ideò per se secundò infinitatem intrinsecam in satisfactione exposcere. Ita similiter dico, quod etsi visio beatifica per se primò solùm requirat speciem impressam obiecti infiniti; quia tamen omnino repugnat, talem speciem dari, quin sit in seipsa intrinsecè infinita, vtpote eiusdem perfectionis & immaterialitatis cum illo, petit, saltem per se secundò, in specie infinitatem intrinsecam.

Ad confirmationem, concessa Maiori, nego Maiorem, repugnat enim dari speciem impressam repræsentantem Deum quidditatiuè, quæ ipsum non repræsentet infinito modo, & comprehensiuè, cùm enim esset eiusdem immaterialitatis cum Deo, & cum illo identificata, saltem in esse intentionali & intelligibili, ei repugnare finito modo Deum repræsentare, subindeque illum comprehendere.

Obijcies tertiò contra secundam conclusionem D. Thomas 1. p. qu. 27. art. 1. ait quod *omne intelligens eo ipso quod intelligit, format verbum*. Ergo censet beatos in visione beatifica verbum producere.

Respondeo D. Thomam non loqui de omni sup-

supposito intelligere, per distributionem completam ex parte intellectionum, sed per distributionem accommodam; ita vt sensus sit, omne suppositum intellectuale, in aliqua intellectione format verbum. Ex quo infert, etiam suppositum intellectuale increatum, nempe Deum, in aliqua sui cognitione verbum producere. Quæ illatio, licet non sit demonstratiua, est tamen probabilis; mysteria enim nostræ fidei, inter quæ præcipuum tenet locum productio Verbi Diuini, non possunt euidenter demonstrari, sed probabiliter tantùm & congruenter suaderi.

Obijcies quartò: Verbum non distinguitur ab intellectione; sed in beatis necessariò datur intellectio creata, & ab ipsis producta: Ergo & verbum creatum. Minor constat, Maior probatur: intellectio & verbum habent eundem effectum formalem, nempe reddere intellectum intelligentem in actu secundo; Ergo non distinguuntur.

Respõdeo negando Maiorem, verbum enim est terminus intellectionis, non verò ipsa intellectio, vt docent nostri Thomistæ in Philosophia. Ad probationem in contrarium dico, quod licet intellectio & verbum reddant intellectum intelligentem in actu secundo, diuersimodè tamen id præstant; intellectio enim reddit intellectum intelligentem in actu secundo, per modum operationis, sicut calefactio reddit calorem calefacientem; verbum autem id præstat, per modum termini producti per intellectionem, & tanquam medium in quo ipsa intellectio, vt contemplatio, speculatur obiectum.

Dices, si intellectio & verbum inter se comparentur per modum actionis, & termini per eam producti, sequitur in visione beatifica dari verbum per ipsam productum, cùm repugnet dari actionem sine termino à se distincto per illam producto. Vnde amor beatificus producit terminum, qui vocatur impulsus, & Pater æternus format verbum in cognitione notionali essentiæ, quidni ergo pariter beati in illius visione & cognitione verbum producent?

Respondeo negando sequelam, & ad eius probationem dico cum S. Thoma 1. contra Gent. cap. 100. quod licet habere terminum à se productum, sit de ratione actionis transeuntis, quæ non est propter se, sed propter suum terminum, vt calefactio propter calorem à se productum, non tamen de ratione actionis immanentis; licèt enim hæc aliquando terminum producat, quando scilicet indiget illo, non tamen est de conceptu essentiali illius terminum productum à seipsa distinctum habere; quia cùm non sit propter terminum, sed potiùs terminus ordinetur ad ipsam, sicut patet *in* verbo, quod est propter intellectionem, & vt illi deseruiat, solùm producit terminum, quando indiget illo; vnde quia visio beatifica eo non eget (eò quòd essentia diuina sit intimè præsens & vnita intellectui beatorum; non solùm per modum principij, sed etiam per modum termini actualis intellectionis) nullum verbum per eam producitur. Amor tamen beatificus impulsum producit, quia impulsus, qui est voluntatis terminus, non est vltima actualitas obiecti amati, sed ponitur vt

voluntatem complete & perfecte in obiectum inclinet; vnde quantumcumque perfectum sit obiectum amatum, adhuc impulsus voluntatis admittitur: verbum autem ponitur vt vltima actualitas obiecti intellecti, quare quando obiectum est in vltima actualitate (vt contingit in visione beatifica) verbum non producitur. Pater verò æternus format Verbum in cognitione notionali essentiæ, non ex indigentia, sed ex fœcunditate; non enim illud producit vt essentia diuina intelligatur, sed quia eius cognitio fœcunda est ad intra ad Verbi productionem.

Obijcies vltimò: De ratione verbi est esse semper actu cognitum, cùm sit terminus intrinsecus actualis intellectionis: Sed essentia diuina non est semper & ab æterno actu cognita, saltem ab intellectu creato: Ergo non potest habere rationem verbi seu speciei expressæ, respectu illius.

Respondeo essentiam diuinam, quantùm est de se, fuisse semper actu cognitam ab intellectu creato, id est ex se sufficientem habuisse immaterialitatem & actualitatem, ad terminandam intellectionem creatam, & visionem beatificam; non fuisse tamen de facto actu semper cognitam, defectu connotati, id est intellectus creati, qui semper & ab æterno non fuit. Sicut personalitas diuina, quantùm est de se, semper terminauit humanitatem, hoc est nihil ei ex parte sui deficiebat, vt terminaret; licet de facto non semper terminauerit, ob defectum connotati, nempe humanitatis, quæ terminanda erat.

CAPVT III.

De necessitate luminis gloriæ ad videndum Deum.

CErtum de fide est, intellectum creatum de via ordinaria indigere lumine gloriæ ad videndum Deum; hoc enim definitur in Concilio Viennensi in Clementina *Ad nostrum*, contra Begardos & Beguinas, existimantes intellectum creatum posse naturaliter videre Deum. Ratio etiam id suadet, potentia enim quæ ex natura sua est insufficiens ad aliquem actum eliciendum, indiget confortari & eleuari per aliquam virtutem in se receptam. Sed intellectus creatus (vt cap. 1. ostensum est) ex se & ex sua natura insufficiens est & improportionatus ad videndum Deum vt est in se: Ergo ad hoc indiget virtute aliqua supernaturali ei superaddita, quæ lumen gloriæ à Theologis appellatur. Neque valet si dicas, ad hoc sufficere essentiam diuinam, vnitam intellectui beatorum per modum speciei, nam species supplens vicem obiecti, non dat virtutem potentiæ ad illud videndum, sed eam supponit, vt patet in eo qui habet læsam vel debilem potentiam visiuam; nam quantumcumque species visibiles obiecti, perfectæ & efficaces ponantur in oculo, non sanatur neque confortatur visus eius: Ergo defectus virtutis qui est in intellectu creato ad videndum Deum, non potest sufficienter suppleri per essentiam diuinam, in ratione speciei intelligibilis ipsi vnitam.

Con-

Confirmatur: Improportio quæ est in intellectu ad eliciendum actum fidei, non suppletur per solam speciem obiecti credibilis, sed insuper requiritur lumen fidei: Ergo à fortiori insufficientia & improportio quæ est in illo ad videndum Deum vt est in se, suppleri non poterit per solam vnionem diuinæ essentiæ in ratione speciei, sed debet necessariò confortari & eleuari per lumen gloriæ, quod duo præstat munia in visione beatifica: primum est, disponere intellectum creatum ad vnionem essentiæ diuinæ per modum speciei intelligibilis, vt docet D. Thomas hìc art. 5. alterum, illum confortare & eleuare ad eliciendam visionem beatificam. Hoc præmisso,

Quærunt hic Theologi, an intellectus creatus possit de potentia absoluta elicere visionem beatificam, sine lumine gloriæ creato? Partem affirmatiuam tenent plures ex Recentioribus, inter quos aliqui existimant, Deum in ratione luminis vniri posse intellectui creato, sicut ei vnitur in ratione speciei, & per talem vnionem ipsum potentem reddere ad eliciendam visionem beatificam. Alij docent, Deum id posse præstare per specialem assistentiam, vel concursum simultaneum. Alij verò recurrunt ad aliquam potentiam obedientialem, proximè & immediatè actiuam & productiuam actuum & effectuum supernaturalium, quam dicunt singulis rebus creatis naturaliter esse congenitam, & compleri per concursum Dei simultaneum ordinis supernaturalis.

Sententia tamen negans, verior & probabilior videtur: cùm enim intellectus creatus sit intrinsecè insufficiens & improportionatus ad

eliciendam visionem beatificam, non potest eam elicere, nisi priùs saltem naturâ fiat potens intrinsecè & proportionatus ad illam: Sed non potest fieri intrinsecè potens ad illam eliciendam, sine lumine gloriæ creato. Ergo sine illo non potest, etiam de potentia absoluta, elicere visionem beatificam. Maior constat, nam actus primus essentialiter præsupponitur ad secundum, vnde est illa celebris regula in topicis, *ab actu ad potentiam optima est consequentia*. Minor verò probatur, confutando tres illos modos quibus Aduersarij asserunt, intellectum creatum posse reddi potentem ad eliciendam visionem beatificam, absque lumine gloriæ creato. Et in primis quod Deus in ratione luminis gloriæ non possit intellectui creato vniri, sicut ei vnitur in ratione speciei intelligibilis, videtur manifestum ex principijs supra statutis; magna enim est disparitas inter speciem impressam & lumen gloriæ, nam species impressa est forma intelligibilis, se tenens ex parte obiecti, & eiusdem perfectionis & immaterialitatis cum illo; vnde ad illam non requiritur inhærentia vel informatio, sed tantùm conuenientia & similitudo cum obiecto; nam inhærentia vel informatio pertinet ad genus physicum, & per accidens se habent ad genus intelligibile: lumen autem gloriæ est forma physica, se tenens ex parte potentiæ, quare requirit inhærentiam & informationem; vnde cùm diuina essentia non possit informare intellectum creatum, nec ipsi inhærere, non potest illi vniri in ratione luminis, sed solùm in ratione speciei & formæ intelligibilis.

Quod

Quod verò per specialem Dei assistentiam non possit intellectus creatus reddi potens ad eliciendam visionem beatificam, sic ostenditur. Vel ex tali assistentia deriuatur in intellectum creatum aliqua virtus intrinseca, vel nulla ei superadditur? Si primum dicatur, habemus intentum, nam talis virtus superaddita, debebit esse quædam participatio diuinæ intellectualitatis, subindeque lumen gloriæ. Si verò secundum affirmetur, ex tali assistentia intellectus creatus non poterit fieri intrinsecè potens ad eliciendam visionem beatificam; impossibile enim est id quod est de se impotens & improportionatum ad eliciendam aliquam operationem, reddi potens & proportionatum ad illam producendam, nisi intrinsecè mutetur, ac proinde nisi in se recipiat aliquam formam aut virtutem intrinsecam quam antea non habebat; causam enim esse potentem ad operandum, non est aliqua denominatio extrinseca, sed intrinseca, à virtute aliqua & principio interno petita.

Quod diximus de speciali Dei assistentia, de eius concursu simultaneo dicendum est; cùm enim talis concursus, non sit in causam, sed in actionem, vel effectum, eam intrinsecè non immutat, subindeque de impotente non reddit illam potentem ad eliciendam aliquam operationem altioris ordinis, ad quam, vt docet S. Thomas 3. contra Gent. cap. 53. nulla potentia creata potest fieri potens & proportionata, nisi per alicuius nouæ formæ adeptionem; sicut diaphanum non potest illuminare, nisi fiat lucidum actu, per formam lucis receptam in ipso de nouo.

De-

Demum quod intellectus creatus non possit fieri proximè potens ad eliciendam visionem beatificam, per potentiam obedientialem, proximè & immediatè actiuam, & productiuam actuum & effectuum supernaturalem, & rebus omnibus implantatam, probatur breuiter contra Suarez, Meratum, & alios Recentiores: Primò quia talis potentia est expressè contra S. Thomam dicentem 1. 2. qu. 109. art. 1. *Forma vltra naturalem efficaciam non potest, nisi per aliquam formam superadditam*. Et 3. p. qu. 62. art. 4. admittentem in Sacramentis nouæ legis, virtutem intrinsecam ad producendam gratiam, quam dicit esse incompletam & fluentem; hæc enim virtus prorsus inutilis esset ac superflua, si in Sacramentis nouæ legis daretur potentia obedientialis gratiæ productiua. Vnde Suarez, & alij qui talem potentiam admittunt, negant Sacramenta nouæ legis, per virtutem fluentem & transeuntem eleuari. Secundò talis potentia, si daretur, esset naturalis, vtpote singulis rebus creatis à natura congenita; & supernaturalis, vtpote ad actus vires naturæ excedentes ordinata. Item esset finita, quia esset identificata cum entitate cuiuslibet rei creatæ, quæ finita est; & infinita, quia esset productiua cuiuscumque rei producibilis, quæ est infinita, saltem in potentia; nam dato quocumque effectu producto, potest perfectior & perfectior in infinitum produci. Tertiò per illam potentiam destruitur totus ordo gratiæ, & omnia quæ ad illum pertinent, inutilia prorsus ac superflua redduntur; frustra enim fit per plura quod potest fieri per pauciora, si ergo per illam potentiam & concur-

cursum simultaneum homo potest elicere actus supernaturales, inutiles erunt virtutes infusæ ad illos eliciendos, inutilis erit character in Sacerdotibus ad consecrandum, superuacaneum lumen gloriæ in beatis ad videndum Deum. Nec dici potest tales habitus requiri ad connaturaliter operandum, cùm enim hæc potentia sit ingenita & naturalis, mediante illa homo magis connaturaliter operabitur, quam medijs formis & qualitatibus aduentitijs, à Deo infusis, & illi superadditis.

Obijcies primò: D. Thomas in 4. dist. 49. quæst. 2. art. 7. sic ait: *Miraculosè fieri potest, vt aliquis intellectus, non habens nisi dispositiones viæ, eleuetur ad videndum Deum per essentiam*: Sed lumen gloriæ non est dispositio viæ, sed patriæ: Ergo censet intellectum posse sine illo diuinam essentiam videre, sicut eam de facto vidit D. Paulus in raptu; cùm enim tunc esset viator, intellectus eius non fuit ad talem visionem eleuatus per lumen gloriæ, quod solis comprehensoribus conceditur.

Respondeo D. Thomam asserentem posse intellectum sine lumine gloriæ Deum videre, de potentia absoluta, debere intelligi de lumine gloriæ habitualiter communicato; non excludere tamen lumen gloriæ per modum transeuntis concessum, sicut fuit in D. Paulo, quando in raptu vidit diuinam essentiam. Vnde idem S. Doctor 2. 2. quæst. 175. art. 3. ad 2. *Essentia diuina videri ab intellectu creato non potest, nisi per lumen gloriæ, quod dupliciter participari potest. Vno modo per modum formæ immanentis, & sic beatos facit in patria, alio*

modo per modum cuiusdam passionis transeuntis; *& hoc modo lumen illud fuit in Paulo, quando raptus fuit.*

Dices, D. Thomas loco in obiectione adducto, ait *miraculosè fieri potest, vt aliquis intellectus, non habens nisi dispositiones viæ, eleuetur ad videndum Deum per essentiam*: Sed lumen gloriæ transeunter communicatum, non est dispositio viæ: Ergo iuxta D. Thomam Deus videri potest, de potentia absoluta, sine lumine gloriæ, siue permanenter siue transeunter communicato.

Respondeo quod licet lumen gloriæ transeunter communicatum, non sit dispositio viæ positiuè, hoc est exacta à statu viatoris, est tamen dispositio viæ permissiuè, id est non incompossibilis cùm statu viatoris; ad differentiam luminis permanenter communicati, quod cum statu puri viatoris incompatibile est.

Obijcies secundò: Idem Doctor Angelicus 1. p. qu. 105. art. 2. sic ait: *Erroneum est dicere, Deum non posse facere per seipsum omnes determinatos effectus qui fiunt per quamcumque causam creatam*: Sed Deus medio lumine gloriæ facit quod intellectus creatus eliciat beatificam visionem: Ergo id poterit præstare per seipsum, & gerere vices luminis gloriæ, sicut gerit vices speciei intelligibilis.

Respondeo D. Thomam debere intelligi de effectibus causæ creatæ, purè efficientis, non autē quando inuoluitur genus causæ formalis; vnde cùm lumen gloriæ, non solùm in genere causæ efficientis, sed etiam formalis, concurrat ad visionem beatificam, Deus non potest facere quod intellectus eliciat visionem sine illo; si-

cut non potest efficere quod homo intelligat sine intellectu, aut viuat sine anima. Non potest etiam essentia diuina gerere vices luminis gloriæ, sicut gerit vices speciei impressæ, ob rationem discriminis supra assignatam, impugnando primum modum dicendi Aduersariorum.

Obijcies tertiò: Ex duobus trahentibus nauim, quilibet seorsim sumptus est impotens & improportionatus ad talem tractionem, & fit potens & proportionatus per solum concursum simultaneum alterius, absque intrinseca sui mutatione: Ergo similiter intellectus creatus poterit fieri potens ad eliciendam visionem beatificam, absque intrinseca sui mutatione, & luminis gloriæ infusione, per hoc quod Deus specialiter illi assistat, & cum eo simul concurrat.

Respondeo, concesso Antecedenti, negando consequentiam, & paritatem, ob duplicem rationem discriminis. Prima est, quia in duobus trahentibus nauim, impotentia & improportio ad talem tractionem, prouenit solùm ex excessu intensiuo effectûs, vnde per multiplicationem virtutis aut concursus eiusdem speciei, potest fieri perfecta proportio: improportio verò quæ est inter intellectum creatum & visionem beatificam, prouenit ex eo quod talis operatio est ordinis altioris & diuini; vnde talis improportio non potest vinci, nisi per additionem formæ ordinis diuini & supernaturalis, nimirum luminis gloriæ, permanenter, vel saltem, transeunter, communicati. Secunda disparitas est, quia duo trahentes nauim, sunt causæ partiales tractionis; intelle-

ctus verò, & lumen gloriæ, non concurrunt ad visionem beatificam, vt causæ partiales; nam vt ait S. Thomas 3. contra Gent. cap. 70. *Non sic idem effectus causæ naturali & diuinæ virtuti tribuitur, quasi partim à Deo, & partim à naturali agente fiat.*

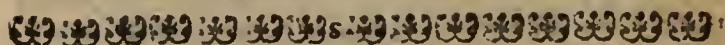
Obijcies quartò: Datur in Deo perfectissimum & absolutissimum dominium in omnes creaturas: Ergo & in creaturis perfecta subiectio & potentia obedientialis ad efficiendum omne id quod Deus voluerit, subindeque vt intellectus eliciat visionem beatificam, sine lumine gloriæ. Vnde D. Thomas in 4. dist. 8. qu. 2. art. 3. ad 4. *Sicut creaturæ inest potentia obedientiæ, vt in ea fiat quidquid creator disposuerit; ita etiam vt ex media fiat, quæ est ratio instrumenti.* Quibus verbis videtur admittere non solum potentiam obedientialem passiuam, ad recipiendum quidquid Deus voluerit, sed etiam actiuam, ad cooperandum illi in omnibus quæ voluerit.

Respondeo, concesso Antecedente, negandō consequentiam; ratio enim pleni & perfecti dominij in Deo, exigit quidem quod Deus possit vti creaturis ad libitum, non tamen quod possit medijs illis supernaturales effectus vel operationes producere, absque illarum eleuatione & immutatione, per receptionem alicuius formæ vel qualitatis supernaturalis; quia hoc implicat contradictionem, vt ex supra dictis constat. Sicut ergo diuini dominij plena potentia, non requirit vt creatura agat sine actione, possit sine potentia, cognoscat sine intellectione; ita non postulat vt effectus supernaturales sine virtute supernaturali produ-

can-

cantur, nec per consequens vt intellectus visionem beatificam eliciat sine lumine gloriæ. Vnde ad locum D. Thomæ in obiectione adductum, dicendum est, illum verbis illis solùm declarare voluisse, in qualibet creatura esse virtutem obedientialem passiuam, ad recipiendum virtutem à Deo, per quam instrumentaliter illi cooperetur ad effectus supernaturales & miraculosos: non verò quod sit in creatura potentia obedientialis proximè actiua, & quæ nullam requirat virtutem superadditam, sed solùm concursum Dei simultaneum, vt Aduersarij contendunt.

Dices, si non detur in intellectu creato potentia obedientialis actiua ad videndum Deum, non influet actiuè, sed se habebit merè passiuè ad visionem beatificam, sicut aqua se habet ad cal factionem. Sed negatur sequela & paritas, calor enim in aqua nullam supponit virtutem, etiam radicalem ad calefaciendum, lumen verò gloriæ supponit in intellectu creato virtutem radicalem & remotam ad videndum Deum.



CAPVT IV.

De inæqualitate visionis beatæ.

CErtum est, Beatorum vnum alio perfectiùs Deum videre; ad iustum enim remuneratorem spectat, vt pro inæqualibus meritis inæqualia præmia concedantur: Sed hìc in via inæqualia sunt iustorum merita: Ergo

& in

& in patria inæqualia pariter sunt vel erunt eorum præmia. Vnde Ioann. 14. dicitur: *In domo Patris mei mansiones multæ sunt*. Et 1. Corinth. 15. *Stella differt à stella in claritate*, vbi loquitur Apostolus de inæquali gloria corporum in resurrectione, quæ cùm à gloria essentiali profluat, hæc debet esse inæqualis, sicut & illa. Demum Florentinum in decreto de Purgat. definit, *Beatos intueri Deum sicuti est, pro meritorum tamen diuersitate, alium alio perfectiùs*. Difficultas ergo est & controuersia inter Theologos, vnde oriatur inæqualitas illa quæ in visione beatifica reperitur, an à solo lumine gloriæ, vel etiam à naturali perfectione intellectus creati; ita vt intellectus perspicacior, cum æquali lumine gloriæ, clariùs videat diuinam essentiam, quam minùs perspicax?

Communior & probabilior sententia, inæqualitatem visionis, in solam luminis gloriæ inæqualitatem, censet esse reducendam. Ratio est, quia inæqualitas visionis beatificæ reduci debet in virtutem proximam & immediatam, non autem in radicalem & remotam; nam ista non agit nisi iuxta proportionem virtutis proximæ, & vt per illam eleuata: Sed lumen gloriæ est virtus proximè & immediatè influens in visionem beatificam, intellectus verò in eam influit radicaliter tantùm & remotè, & vt eleuatus per lumen gloriæ, vt constat ex dictis capite præcedenti: Ergo inæqualitas visionis beatæ, in lumen gloriæ, non verò in perfectionem & perspicaciam naturalem intellectus creati, reducenda est. Vnde D. Thomas hîc art. 6. ad 3. ait quod *diuersitas*

tas videndi Deum erit per diversam facultatem intellectus, non quidem naturalem, sed gloriosam.

Confirmatur primò: inæqualitas visionis beatæ prouenit ex eo quod diuina essentia magis vel minùs perfectè vniatur intellectui creato in ratione speciei intelligibilis: Sed quod essentia diuina, in ratione formæ & speciei intelligibilis, magis vel minùs perfectè vniatur intellectui creato, prouenit ex maiori vel minori intensione luminis gloriæ, cùm illud sit vltima dispositio ad talem vnionem, vt docet D. Thomas hìc art. 5. non verò ex maiori vel minori perfectione naturali intellectus creati: Ergo inæqualitas visionis beatæ prouenit ex maiori vel minori intensione luminis gloriæ, non verò ex maiori vel minori perfectione intellectus. Alioquin daretur aliquis gradus beatitudinis, qui non corresponderet gratiæ, sed naturæ; maior enim actiuitas & perspicacia intellectus creati, cùm sit aliquid ordinis naturalis, est beneficium naturæ, non gratiæ, & à Deo vt creatore, non verò vt glorificatore procedens. Nec obest quod S. Thomas 3. p. qu. 10. art. 4. ad 2. dicat *gradus visionis diuinæ magis attendi secundùm ordinem gratiæ, quam secundùm ordinem naturæ*. Nàm ly *magis* non sumitur comparatiuè, sed exclusiuè, ita vt idem significet ac *potius*. Sicut eum Paulus dicit de Moyse, *magis eligens affligi cum populo Dei, quam temporalis peccati habere iucunditatem.*

Obijcies: Quando duæ causæ concurrunt ad eundem effectum, ille crescit in perfectione, quando aliqua illarum crescit in virtute &

acti-

actiuitate; sic quia potentia visiua, & species obiecti visibilis, concurrunt ad visionem corpoream, si augeatur virtus & perspicacia potentiæ, vel si in ea ponatur species obiecti perfectior, elicitur visio magis perfecta: Sed ad visionem beatam non solum lumen gloriæ, sed etiam intellectus creatus efficienter concurrit, cùm ad eam non se habeat merè passiuè: Ergo sicut intensius lumen, ita & perfectior ac perspicacior intellectus, perfectiorem elicit visionem.

Respondeo Maiorem esse veram, quando causa perfectior influit per se vt perfectior, vel vt habet virtutem proximam & immediatam, in effectum; secùs autem quando concurrit tantùm secundùm virtutem radicalem, & maior eius perfectio materialiter se habet & per accidens, vt contingit in proposito, cùm intellectus creatus concurrat ad visionem beatam, non secundùm suam aptitudinem naturalem, sed secundùm obedientialem quàm habet vt eleuetur per lumen gloriæ, quæ est æqualis in omnibus intellectibus creatis. Ex quo patet disparitas ad exemplum adductum, nam potentia visiua, & species, proximè & immediatè influunt in visionem corpoream, & habent vim proximam ad agendum, saltem partialem & incompletam: intellectus autem creatus solùm radicaliter concurrit ad visionem beatam, nec confert seorsum actiuitatem, & virtutem proximam ad agendum, sed suam quam habet subijcit, lumini gloriæ, vt eleuabilem ab ipso, sicque redditur vna tantùm virtus proportionata & proxima ad visionem.

Dices, si hoc ita sit, intellectus creatus erit pu-

purum instrumentum in visione beata, cùm non agat nisi vt eleuatus per lumen gloriæ, sicut instrumentum non agit nisi vt eleuatum à causa principali.

Sed nego sequelam: primò quia causa instrumentalis ita mouetur ab aliquo agente extrinseco, vt tamen seipsam à principio intrinseco non moueat, vt constat in serra, malleo, penicillo, & alijs instrumentis artificialibus: intellectus verò creatus, non ita mouetur à Deo ad visionem beatificam, quod seipsum à principio intrinseco non moueat; cùm in ea vitaliter operetur, & viuat vitâ æternâ, & de ratione causæ vitalis, & vitaliter operantis, sit quod se moueat ab intrinseco, vt docent Philosophi in libris de anima. Secundò, quia de ratione instrumenti propriè sumpti est vt eleuetur extra latitudinem sui obiecti adæquati, vt constat in aqua baptismali, quæ eleuatur ad producendam gratiam, quæ est extra latitudinem obiecti adæquati cuiuscumque agentis creati: intellectus verò creatus, licet in visione beatifica eleuetur extra latitudinem sui obiecti proportionati & connaturalis, non eleuatur tamen extra latitudinem sui obiecti adæquati & specificatiui, vt cap. 1. concl. 2. declarauimus. Tertiò, instrumentum propriè sumptum, neque habet virtutem proximam, neque radicalem, ad effectum causæ principalis; aqua enim v. g. non habet virtutem radicalem ad producendam gratiam, neque serra ad scindendum artificiosè: Sed intellectus creatus habet vim, saltem radicalem & remotam, ad videndum Deum, vt ex supra dictis constat; Ergo non se habet vt purum instrumen-

mentum respectu visionis beatificæ, Dixi *purum instrumentum*, quia non est inconueniens concedere intellectum creatum, lumine gloriæ perfusum, esse instrumentum Dei in ordine ad visionem beatificam, impropriè, & lato modo, & in generali quadam acceptione, quæ illud non extrahit à ratione causæ principalis, vt enim ait D. Thomas q. 24. de verit. art. 1. ad 5. *Instrumentum dupliciter dicitur: vno modo propriè, quando scilicet aliquid ita ab altero mouetur, quod non confertur ei à mouente aliquod principium talis motus, sicut serra mouetur à Carpentario, & tale instrumentum est expers libertatis. Alio modo dicitur instrumentum magis communiter quidquid est mouens ab alio motum, siue sit in eo principium sui motus, siue non.*

Ex dictis colligitur, visiones beatas Angelorum & hominum esse eiusdem speciei. Nam illarum diuersitas oritur à sola diuersitate luminis gloriæ, vt ostensum est: Sed omnia lumina gloriæ sunt eiusdem speciei, cùm respiciant idem obiectum formale, scilicet Deum, cognoscibilem vt est in se, & eodem essentialiter modo tendant in ipsum, scilicet clarè & finitè: Ergo & omnes visiones beatificæ Angelorum & hominum. Neque obest quod tales visiones, non solùm à lumine gloriæ, sed etiam ab intellectu angelico & humano, qui essentialiter specie inter se distinguuntur, procedant. Non enim procedunt ab illis, ratione virtutis naturalis, sed potentiæ obedientialis, radicalis & remotæ, in quo intellectus angelicus & humanus specie inter se conueniunt.

CAPVT V.

De obiecto visionis beatificæ.

DIco primò, Beati de facto vident diuinam essentiam, Trinitatem personarum, & omnia attributa; imò repugnat videri diuinam essentiam, non visis attributis, & personis.

Prima pars huius assertionis constat ex Florentino in litteris vnionis, vbi dicitur quod *Deus vnus & trinus videtur à beatis*, & ex illo 1. Ioan. 3. *Cùm apparuerit similes ei erimus, quia videbimus eum sicuti est*: Sed Deus est in se vnus, & trinus; omnipotens, iustus, misericors &c. Ergo vt talis videtur à beatis. Ratio etiam suffragatur, cùm enim visio beata sit merces fidei nostræ, per eam clarè cognoscimus in patria quæ nobis hìc in via per fidem obscurè reuelantur: Sed per fidem nobis obscurè reuelantur quæ spectant ad Dei naturam, eiusque attributa, & personas: Ergo illa per speciem & claram visionem nobis manifestantur in patria.

Secunda pars, quam Scotus, & eius Discipuli, nec non aliqui ex recentioribus negant, probatur ex triplici dote seu prærogatiua visionis beatificæ, quæ est cognitio quidditatiua, intuitiua, & beatificatiua: In primis enim implicat videri aliquid quidditatiuè, secundùm quod est in se, non visis prædicatis quæ illi quidditatiuè competunt, prout est in se: At de quidditate diuinæ essentiæ, prout in se, sunt attributa, & relationes, vt de attributis con-

ſtat ex dictis ſupra cap. 4. & de relationibus oſtendemus in Tract. de Trinit. cap. 4. §. 2. Ergo repugnat diuinam eſſentiam quidditatiuè prout eſt in ſe videri, non viſis attributis & relationibus.

Idem colligatur ex ratione intuitionis, cognitio enim intuitiua per hoc differt ab abſtractiua, quod hæc apprehendit obiectum proportionaliter ad captum intellectus, illa autem videt & intuetur obiectum vt eſt in ſe à parte rei: Ergo cùm Deus ſit in ſe vnus & trinus, & includat in ſe eſſentiam, attributa, & relationes, repugnat illum videri & intuitiuè cognoſci, non viſis relationibus & attributis. Addo quod cognitio intuitiua non terminatur ad ſolam naturam & quidditatem obiecti, ſed fertur in rem, vt eſt in ſe ſubſiſtens & exiſtens à parte rei, vnde cùm natura diuina ſubſiſtat & exiſtat in tribus perſonis, repugnat illam videri ſeu intuitiuè cognoſci ſine illis.

Eadem repugnantia demonſtratur ex tertia prærogatiua, nam cognitio beatificatiua debet perfectè ſatiare & quietare appetitum beati, cùm beatitudo ſit quies & ſatietas omnium deſideriorum: Sed ſi viſio beata attingeret ſolam eſſentiam diuinam, nec ſe extenderet ad attributa & perſonas ſanctiſſimæ Trinitatis, non perfectè ſatiaret nec quietaret intellectum beati: Ergo non eſſet cognitio perfectè beatificans. Maior conſtat, Minor ſic probatur. Cum naturaliter deſideremus, viſa eſſentia, videre eius proprietates, & viſa natura ſubſiſtente, videre modum ſubſiſtentiæ eius; attributa autem ſint proprietates diuinæ eſſentiæ, & relationes modi ſubſtantiæ eius; ſi beatus viden-

do diuinam essentiam, non videret aliquod ex eius attributis, vel aliquam ex diuinis relationibus, remaneret in eo desiderium videndi illud attributum, vel illam relationem: Ergo non esset eius appetitus plenè satiatus & quietus.

Obijcies primò: Essentia diuina communicatur Filio per æternam generationem, non communicata paternitate: Ergo similiter potest visione beatifica videri, non visa paternitate. Antecedens est certum fidei certitudine. Consequentia verò inde probatur, quod tota ratio ob quam essentia in diuinis communicetur Filio, non communicata paternitate, est virtualis eorum distinctio, quæ proinde videtur sufficere, vt essentia videri possit, non visis relationibus & attributis.

Respondeo negando consequentiam, & eius probationem, quod enim essentia diuina communicari possit Filio, non communicata paternitate, non oritur præcisè ex eo quod virtualiter distinguatur ab illa (aliàs enim cùm non solùm à relationibus, sed etiam ab attributis distinguatur virtualiter, communicari posset Filio, non communicatis attributis) sed ex eo insuper quod paternitas & filiatio opponuntur relatiuè in ratione communicabilium; vnde ad veritatem consequentis & paritatis esset opus quod etiam opponerentur relatiuè in ratione visibilium, quod tamen apertè falsum est, aliàs enim Pater & Filius nunquam videri possent simul per eandem visionem.

Addo quod, licet essentia & paternitas distinguantur virtualiter, in ratione communicabilium, non tamen in ratione visibilium;

quia in visione beatifica essentia diuina gerit vices speciei intelligibilis, non solùm respectu sui, sed etiam respectu attributorum, & relationum, absque vllo virtuali discrimine.

Obijcies secundò: Obiectum primarium potest videri sine secundario: Sed essentia diuina est obiectum primarium visionis beatificæ, attributa verò & relationes pertinent tantùm ad obiectum secundarium: Ergo potest videri diuina essentia, non visis relationibus & attributis.

Respondeo primò, distinguendo Maiorem: Obiectum primarium potest videri sine secundario, quando non habet necessariam connexionem cum illo, concedo. Si sint inter se connexa, & vnum transcendentaliter includatur in alio, nego. Vnde cùm essentia diuina sit necessariò connexa cum relationibus & attributis, & in illis intime includatur, quamuis detur quod attributa & relationes pertineant ad obiectum secundarium visionis beatæ, inde tamen non sequitur, diuinam essentiam posse videri sine illis.

Respondeo secundò, negando Minorem, relationes enim & attributa non sunt propriè obiecta secundaria visionis beatificæ, sed modi essentiales obiecti primarij & specificatiui, sine quibus illud videri nequit: sicut sensibile proprium non potest videri sine communi: v. g. color sine extensione & figura; ex quo inferunt plures Theologi in tractatu de Eucharistia, corpus Christi in ea videri non posse, quia licet sit lucidum & coloratum, caret tamen figura & extensione locali.

Dico secundò, Beatos videre aliqua Dei decre-

cre-

creta: Vt enim infra dicemus, illi vident ea quæ pertinent ad proprium statum, inter quæ sunt aliqua Dei decreta, illa præcipuè quæ spectant ad eorum prædestinationem & salutem. Non vident tamen omnia, alioquin omnia obiecta à Deo liberè volita, omniaque futura, ab illis cognoscerentur, quod dici nequit, vt constat de vltimo die iudicij, & quo dicitur Matth. 24. & Marci 13. *De vltimo die iudicij nemo scit, neque Angeli in cælo.*

Si autem quæras, quomodo illa cognoscantur à Beatis? Respondeo aliqua cognosci ab illis in Verbo, & lumen gloriæ, quod eminenter continet lumen propheticum, quo decreta Dei libera & futura contingentia reuelantur. Alia verò cognosci extra Verbum, per reuelationem Dei immediatam, aut mediatam; Deus enim immediatè per seipsum illuminat Angelos superiores, inferiores verò mediantibus superioribus, vt ostendemus in Tractatu de Angelis.

Dico tertiò, beatos videre creaturas possibiles in essentia diuina tanquam in causa & medio priùs cognito. Cognitio enim beatorum est exemplata à cognitione quâ Deus seipsum cognoscit, & illius imitatio & participatio: Sed Deus cognoscendo seipsum, cognoscit creaturas possibiles in sua essentia tanquam in causa, vt tractatu sequenti ostendemus: Ergo similiter beati videntes essentiam diuinam, in ea tamquam in causa eas cognoscunt. Et idem cum proportione de creaturis existentibus & futuris dicendum est, eas nimirum cognosci à beatis in essentia diuina, non nudè sumpta, sed vt per liberum Dei de-

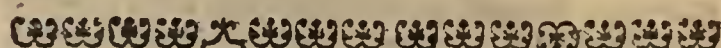
cretum determinata. Vnde Augustinus lib. 13. confess. c. 15. ait Angelos *videre faciem Dei semper, & ibi legere quidquid velit æterna voluntas eius*. Et Bernardus lib. 5. de considerat. cap. 4. asserit beatos videre in Deo *cogitationes pacis, mysteria bonæ voluntatis*; quibus apertè significatur, creaturas, etiam vt existentes, vel futuras, videri in Verbo. Argumenta quæ contra hanc conclusionem fieri solent, commodiùs proponentur & soluentur tractatu sequenti, quando agemus de scientia possibilium, *quæ simplicis intelligentiæ* appellatur.

Dico quartò, beatos clarè & distinctè cognoscere mysteria nostræ fidei, cœlum, elementa, ac præcipuas partes huius vniuersi, & ea quæ ad proprium statum pertinent.

Probatur conclusio hoc discursu: Beatitudo perfectè satiare debet omnem appetitum iustum creaturæ rationalis: Beatus autem tripliciter potest considerari, primò vt est eleuatus ad ordinem gratiæ, secundò vt est pars vniuersi, tertiò quatenus est talis persona particularis, & quatenus fuit in tali dignitate constitutus, puta Rex, Summus Pontifex, Patriarcha religionis, paterfamilias, &c. Et secundùm hanc triplicem considerationem, diuersa appetit cognoscere obiecta. Primo enim modo petit cognoscere mysteria fidei, vt gratiam, lumen gloriæ, suam prædestinationem, mysterium Incarnationis, Eucharistiæ, &c. Secundo modo petit cognoscere species, & naturas, ac partes principaliores huius vniuersi, vt Angelos, cœlos, elementa &c. Tertio modo petit cognoscere ea quæ pertinent ad suum statum; v. g. D. Gregorius; quia fuit Summus

Pon-

Pontifex, appetit cognoscere ea quæ pertinent ad statum præsentem vel futurum Ecclesiæ, S. Dominicus ea quæ pertinent ad statum sui Ordinis, S. Ludouicus ea quæ pertinent ad statum regni Franciæ: Ergo Beati cognoscunt per visionem beatificam mysteria nostræ fidei, præcipuas partes huius vniuersi, & ea quæ ad proprium statum pertinent.



CAPVT VI.

De mensura visionis beatificæ.

DIco breuiter, visionem beatificam non mensurari tempore, nec æuo, nec æternitate essentiali, sed participata.

Prima pars patet, tempus enim est mensura rerum successiuarum: sed visio beata est tota simul, quia beati omnia quæ vident in verbo, vident in vnica specie diuinæ essentiæ: ea autem quæ videntur in vnica specie, videntur simul, & non successiuè. Quam rationem tangit D. Bern. serm. 30. in Cant. his verbis: *Illa visio stat, quia forma stat quæ tunc videtur: est enim, nec vllam capit ex eo quod est, fuit, vel erit. mutationem.*

Confirmatur: principia visionis beatificæ, nempe lumen gloriæ, & diuina essentia gerens vices speciei intelligibilis, non mensurantur tempore, vt constat: Ergo nec ipsa visio beatifica.

Secunda pars non videtur minùs certa, cùm enim visio beatifica sit participatio diuinæ intel-

tellectionis, reddit animam veluti deiformem, & diuino modo operantem, subindeque modo simpliciori & immutabiliori, quam sit Angelus in suo esse; vnde cùm diuersitas mensuræ durationis rerum, sumatur ex diuerso gradu immutabilitatis illarum, vt docet D. Thomas supra qu. 10. art. 5. visio beatifica petit mensurari aliquâ mensurâ nobiliori & vniformiori quam sit æuum, quod mensurat substantiam Angelorum.

Confirmatur: Æuum, licet sit in se immutabile & totum simul, admittit aliquam successionem, & aliquas variationes accidentales in Angelo, siue quoad mutationes locales, siue quoad diuersos actus, vt dicemus in Tractatu de Angelis: visio autem beata, cùm constituat creaturam intellectualem in vltimo termino & fine, ac summa beatitudine, quæ non potest ampliùs crescere, nullam admittit successionem, aut variationem, etiam accidentalem, in ratione visionis. Vnde Augustinus 15. de Trinit. cap. 16. loquens de visione beata ait: *Non erunt volubiles nostræ cogitationes, ab alijs in alia euntes atque redeuntes, sed omnem scientiam nostram simul vno conceptu videbimus.* Et Bernard. 5. de consider. *Non enim tunc fragilis acies mentis nostræ, quantumcumque vehementer intendens, aliquatenus dissiliet, resilietur in suam pluralitatem: colliget se magis adunabit conformabitque vnitati illius, vel potiùs vnitati illi.*

Dices, Æuum est mensura rei immutabilis in suo esse, & mutabilis secundùm operationes ei adiunctas: Sed visio beatifica, quamuis sit immutabilis in suo esse, est tamen mutabilis

quo-

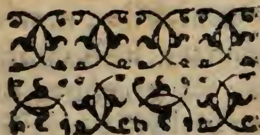
quoad operationes ei adiunctas, nimirum quoad illuminationes & reuelationes quas beati extra verbum successiuè recipiunt; cùm statim initio beatitudinis non videant omnia quæ pertinent ad eorum statum, sed de his paulatim & successiuè illuminentur: Ergo visio beatifica mensuratur æuo.

Respondeo quod quando dicitur, æuum esse mensuram rei immutabilis in suo esse, & mutabilis secundùm operationes, hoc debet intelligi de operationibus illi adiunctis per se, non verò de illi adiunctis solùm per accidens: illuminationes verò & reuelationes quæ fiunt extra verbum, non pertinent per se ad visionem beatam, nec ab eà emanant, sicut amor, fruitio, & delectatio, sed per accidens tantùm: pertinent enim ad aliud genus cognitionis, quam Theologi appellant scientiam infusam, quæ per accidens ad visionem beatificam consequitur.

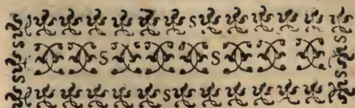
Tertia demùm pars conclusionis, asserens visionem beatam non mensurari æternitate essentiali, sed participata, constat ex eo quod id quod mensuratur æternitate essentiali, debet esse omnino immutabile, tam ab extrinseco quam ab intrinseco; sicut enim tempus consequitur motum, ita æternitas omnimodam immutabilitatem: Sed visio beatifica, quamuis ab intrinseco sit inuariabilis & indefectibilis, admittit tamen mutabilitatem & defectibilitatem ab extrinseco; Deus.n. potest illā destruere & mutare, de absoluta potentia, & efficere quod sit maior vel minor in eodem subiecto, pro diuersis temporibus: Ergo non mensuratur æternitate essentiali, sed participata. Vir-

de D. Thomas 3. contra Gent. cap. 61. ait *visionem beatam esse in participatione æternitatis*. Et in hac parte supra qu. 10. art. 5. ad 1. dicit quod *creaturæ spirituales, quantùm ad visionem gloriæ, participant æternitatem*.

Dices, Essentia diuina, quæ in visione beatifica gerit vices speciei, mensuratur æternitate essentiali: Ergo & ipsa visio; Respondeo essentiam diuinam, vt est in se, mensurari æternitate essentiali, non tamen præcisè quatenus gerit vices speciei in visione beatifica; quia concursus eius ad visionem incipit, & potest desinere, & illa potest modò ad maiorem, modò ad minorem visionem concurrere, quod totum importat aliquam mutabilitatem, saltem ab extrinseco, & in ordine ad potentiam Dei absolutam.



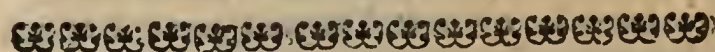
TRA-



TRACTATVS III.

De ſcientia Dei.

IN hoc Tractatu agemus primò de obiecto formali tam motiuo quam terminatiuo intellectus diuini. Secundò de ſcientia Dei reſpectu poſſibilium, quæ ſimplicis notitiæ ſeu intelligentiæ appellari ſolet. Tertiò de cauſalitate ſcientiæ Dei. Quartò de ſcientia Dei reſpectu futurorum contingentium. Quintò de ſcientia media, quæ magnum ac celebre diſputandi argumentum eſt.



CAPVT I.

De obiecto formali tam motiuo quam terminatiuo intellectus diuini.

DIco primò, obiectum formale & primarium intellectus diuini, non eſt ens, vt commune analogicè enti creato & increato, ſed ſolùm ens increatum.

Probatur triplici ratione deſumpta ex D. Tho. 1. contra Gent. cap. 48. Prima eſt: Illud ſolùm per ſe primò ab intellectu cognoſcitur,

 cu-

cuius specie intellectus intelligit: Sed species quà Deus intelligit, est sola diuina essentia: Ergo illa sola potest esse per se primò intellecta ab intellectu diuino, & consequenter creaturæ non possunt pertinere ad obiectum primarium illius. Minor est certa, nam species est simul cum intellectu principium intellectionis: Sed nihil à diuina essentia distinctum, potest esse principium intellectionis diuinæ: Ergo nec esse species quà Deus intelligit. Maior autem sic probatur à D. Thoma: *Operatio formæ quæ est operationis principium proportionatur*; Sed species est forma & principium intellectionis; Ergo hæc debet cum illa proportionari, subindeque non potest illam excedere: Sed si aliud esset per se primò ab intellectione cognitum, & aliud per se primò à specie repræsentatum, non seruaretur proportio intellectionis cum specie: Ergo illud solùm est per se primò ab intellectu cognitum, quod per se primò illi repræsentatur per speciem.

Secunda ratio D. Thomæ, quæ est quinta in ordine, sic ab illo formatur: Primò & per se intellectum est perfectio intelligentis, secundùm hoc enim intellectus est perfectius, quod intelligit in actu, quod fit per hoc quod est vnum cum primò & per se intellecto: Sed nihil creatum potest esse perfectio intellectus diuini: Ergo nihil creatum potest esse primò intellectum ab ipso, subindeque obiectum illius primarium, non potest esse ens vt sic, commune analogicè enti creato & increato.

Tertia ratio, quæ est septima in ordine, sic habet: Potentiæ specificantur ab obiecto formali & primario, vt communiter docent Philo-

losophi: Sed intellectus diuinus specificari nequit ab ente creato: Ergo illud non potest esse eius obiectum formale & primarium, nec per consequens ens, vt commune analogicè enti creato & increato. Maior constat, Minor etiam videtur manifesta, nam dare specificationem potentiæ, est in illam exercere veram & propriam causalitatem; nihil autem creatum potest esse causa vera & propria alicuius perfectionis diuinæ, aliàs aliqua diuina perfectio, verè & propriè à creaturis dependeret, quod implicat: Ergo intellectus diuinus ab ente creato specificari nequit.

Dico secundò, relationes & attributa non sunt obiectum formale motiuum intellectus diuini, sed id conuenit soli diuinæ essentiæ, vt virtualiter ab illis distinctæ.

Probatur primò: Intelligere diuinum, cùm sit constitutiuum naturæ diuinæ, vt Tract. præcedenti cap. 3. ostensum est, nihil supponit in Deo, seipso virtualiter prius: Sed si relationes & attributa essent obiectum formale motiuum intellectus diuini, intelligere Dei supponeret in Deo aliquid virtualiter prius seipso: Ergo relationes & attributa non sunt obiectum formale motiuum intellectus diuini. Maior constat, nam de ratione primarij constitutiui est esse primum quod in re constituta intelligitur. Minor etiam videtur manifesta, nam obiectum motiuum, virtualiter ab intellectione distinctum, est prius illa virtualiter: Ergo si relationes & attributa, quæ virtualiter ab intellectu & intellectione Dei distinguuntur, essent obiectum formale motiuum intellectus diuini, intelligere Dei supponeret in Deo ali-
quid

quid virtualiter prius seipso,

Probatur secundò: Volitio est vnum ex diuinis attributis: Sed volitioni diuinæ repugnat esse obiectum formale motiuum intellectus diuini: Ergo & attributis. Maior constat, Minor probatur. Obiectum motiuum intellectionis diuinæ, est prius illà virtualiter: Sed volitio Dei non potest esse prior virtualiter intellectione diuina, cùm intellectio prior sit volitione: Ergo repugnat volitioni diuinæ esse obiectum motiuum respectu intellectionis diuinæ.

Probatur tertiò, & ostenditur relationes diuinas non esse obiectum formale motiuum intellectus diuini. Illud est obiectum formale motiuum diuini intellectus, quod est species, vel gerit munus speciei qua fœcundatur ad intellectionem: Sed relationes diuinæ non habent rationem speciei fœcundantis intellectum diuinum ad intellectionem: Ergo nec rationem obiecti motiui respectu illius. Maior patet, Minor probatur. Species est principium quo intelligendi: Sed relationes diuinæ non sunt principium quo intellectionis diuinæ: Ergo non sunt species respectu intellectus diuini. Minor probatur, tum de intellectione essentiali, nam absoluta sunt priora notionalibus, & relatiuis, & consequenter nequeunt esse ab illis vt à principio. Tum de notionali, relationes enim filiationis & spirationis non sunt principia *quo* intellectionis notionalis, qua Pater Verbum producit, imò nec ipsa paternitas; nam Verbum est simile Patri dicenti in principio *quo*: non est autem illi simile in paternitate: Ergo illa non est principium *quo* in-

intellectionis notionalis, quà Pater Verbum producit.

Confirmatur: Si relationes diuinæ non solùm ratione essentiæ, sed etiam ratione sui essent species quibus Deus intelligeret, sequeretur non solùm virtualiter sed etiam realiter multiplicari rationem speciei in Deo: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Minor patet, non enim minùs inconueniens videtur multiplicari in Deo realiter speciem intelligibilem, quam intellectum, vel intellectionem. Sequela autem Maioris probatur: Ea quæ conueniunt relationibus diuinis ratione illius quod addunt supra essentiam & lineam absolutam, realiter multiplicantur: Ergo si ratio speciei illis conuenit ratione illius quod addunt supra essentiam, realiter multiplicatur species in Deo.

Dico tertiò, relationes & attributa non pertinere ad obiectum formale & primarium, terminatiuum intellectus diuini, sed illud esse solam essentiam, vt ab illis virtualiter distinctam.

Hæc conclusio sequitur ex fundamentis in præcedenti statutis. In primis enim obiectum motiuum & terminatiuum, inter se correspondere debent, cùm idem ordo seruetur inter obiecta in terminando cognitionem, ac in terminando repræsentationem; vnde quia ens rationis non repræsentatur per propriam speciem, sed per speciem entis realis, ad cuius similitudinem confingitur, non primariò, sed secundariò, ab intellectu nostro cognoscitur; nec alia ratione creaturæ secundariò cognoscuntur à Deo, nisi quia secundariò repræsen-

tan-

tantur per speciem qua diuinus intellectus intelligit: Ergo si relationes & attributa, non sint obiectum primarium, motiuum intellectus diuini, idque competat soli diuinæ essentiæ, vt virtualiter ab illis distinctæ, non etiam pariter obiectum primarium, terminatiuum illius, sed hoc conueniet soli diuinæ essentiæ, vt virtualiter ab illis distinctæ.

Deinde, si relationes & attributa non possint esse obiectum formale motiuum intellectus diuini, eò quòd intellectio diuina, vtpote naturæ diuinæ constitutiua, nihil supponat in Deo seipsa virtualiter prius, ob eandem rationem non possunt esse obiectum formale terminatiuum illiùs; obiectũ enim terminatiuum ab intellectione virtualiter distinctum est prius illa, quandoquidem est veluti causa illius.

Obijcies primò contra primam conclusionem: Quo aliqua potentia est perfectior, eò vniuersalius habet obiectum, quare sensus interni vniuersalius habent obiectum, quã externi; & quia inter internos præeminet sensus communis, vniuersalius illi correspondet obiectum; item quia intellectus excedit in perfectione imaginatiuam, vniuersaliori gaudet obiecto, vnde cùm intellectus diuinus sit potentia perfectissima, vniuersalissimum debet habere obiectum: Sed ens abstrahens à creato & increato, vniuersalius est ente increato: Ergo obiectum formale intellectus diuini, non est ens increatum, sed ens vt sic, abstrahens à creato & increato.

Respondeo distinguendo maiorem: Quò aliqua potentia est perfectior, eò habet obiectum vniuersalius, vniuersalitate continentiæ &

causalitatis, concedo maiorem: vniuersalitate prædicationis, nego maiorem, & sub eadem distinctione minoris, nego consequentiam. Ex eo igitur quod intellectus diuinus sit perfectissimus, solùm sequitur eius obiectum debere esse vniuersalius continentia & causaliter, non autem prædicatione; nam vniuersalitas continentiæ eminentialis, perfectior est vniuersalitate prædicationis, cùm hæc in potentialitate; illa verò in actualitate fundetur.

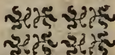
Obijcies secundò contra secundam conclusionem: Ideò natura diuina est ratione sui species, subindeque obiectum motiuum intellectus diuini, quia est actus purus, omnem potentialitatem excludens: Sed etiam attributa & relationes, ratione sui, & vt virtualiter ab essentia diuina distincta, sunt actus purus, omnemque potentialitatem excludunt, alias summè perfecta non essent: Ergo sunt species quà diuinus intellectus intelligit.

Respondeo essentiam diuinam non habere rationem speciei, & obiecti motiui intellectus diuini, ex communi ratione actus puri, sed quia est actus purus primordialis, omnes Dei perfectiones radicaliter continens, quod non conuenit relationibus & attributis. Sicut ergo, licet natura Angeli, & illius proprietates in gradu immaterialitatis conueniant; sola tamen natura vnitur eius intellectui vt species, quia est radix cæterarum perfectionum; ita quamuis attributa & relationes cum natura diuina in ratione actus puri conueniant, sola tamen natura est species quam intellectus diuinus omnes Dei formalitates cognoscit, quia est radix omnium illarum, & consequenter sufficiens

ciens ad omnia repræsentanda.

Obijcies tertiò cōtra tertiam conclusionem: Ens diuinum vt sic est commune relationibus & attributis, & omni enti diuino, non verò diuina essentia, vt ab attributis & relationibus virtualiter distincta, cùm de illis non prædicetur, quatenus ab illis distinguitur: Ergo ens diuinum vt sic, debet assignari pro obiecto formali primario terminatiuo intellectus diuini, non verò ipsa diuina essentia, vt ab attributis & relationibus virtualiter distincta.

Respondeo ens, diuinum vt sic esse commune relationibus & attributis, & omni enti diuino, communitate rationis, sicut ens creatum vt sic est commune omnibus creaturis; essentiam verò diuinam esse relationibus & attributis communem, communitate reali, vtpote actu virtualiter & radicaliter ea continentem. Vnde cùm ista continentia sit perfectior aliâ (nam commune per rationem, potentialiter ad sua inferiora se habet, & concipitur vt diuisibile & multiplicabile in illis) essentia diuina assignatur à nobis pro obiecto formali primario terminatiuo intellectus diuini, non verò ratio entis diuini vt sic.



C A-

CAPVT II.

De scientia Dei respectu possibilium, quæ simplicis intelligentiæ appellantur.

VT certum supponunt omnes Theologi contra Aureolum, Deum cognoscere creaturas secundùm illud esse proprium & particulare quod in seipsis habent, vel habere possunt; & non solùm secundùm illud esse eminens & increatum quod habent in Deo. Cum enim scientia Dei sit infinitè perfecta, debet se extendere ad quodcumque cognoscibile, distinctè & in particulari; & cùm sit causa rerum, vt ostendemus capite sequenti, sicut illas producit, secundùm esse proprium & particulare quod habent in seipsis, ita & illas cognoscit. Sed celebris est controuersia inter eos, de modo quo Deus illas cognoscit, an scilicet eas cognoscat immediate, & independenter ab essentia diuina priùs cognita, an verò solùm mediatè, & in essentia diuina tanquam in causa, & medio priùs cognito? Primum asserunt plures ex Recentioribus, secundum Thomistæ: aliqui vero, vt ab hac difficultate faciliùs se expediant, vtrumque modum cognoscendi creaturas in Deo admittunt.

Dico primò, Deus cognoscit creaturas possibiles in sua essentia tanquam in causa, & medio priùs cognito.

Hanc conclusionem docet expresse Dionys. c. 7. de diuin. nomin. vbi ait quod *Deus ex se & in se per causam, rerum omnium anticipatam notitiam habet.* Quod *vnico causæ comple-*

xiu omnia nouit. Quod *seipsam cognoscens diuina sapientiæ, nouit omnia*. Illam etiam apertè tradit S. Thomas varijs in locis præsertim 1. contra Gent. cap. 49. Et in hac parte supra qu. 12. art. 8. & hic qu. 14. art. 6. vbi illam probat hac ratione: Non potest aliqua causa comprehendi, nisi in ea cognoscantur effectus in illa contenti: Sed Deus est causa continens eminenter creaturas, & seipsum comprehendens: Ergo in se vt in causa omnes creaturas cognoscit. Minor patet, Maior probatur. Tunc aliqua causa comprehenditur, quando cognoscitur adæquatè, & omni modo quo cognoscibilis est: Sed non potest cognosci adæquatè, & omni modo quo cognoscibilis est, nisi in illa cognoscantur effectus quos virtualiter continet; Ergo non potest cognosci comprehensiuè, nisi in illa cognoscantur effectus quos eminenter aut virtualiter continet. Maior constat, minor probatur. Causa continens eminenter aut virtualiter aliquos effectus, potest attingi vt ratio cognitionis illorum: Ergo nisi sic cognoscatur, non cognoscitur adæquatè, & omni modo quo cognoscibilis est.

Confirmatur: Cognitio quam Deus habet de creaturis est sapientia: Atqui non esset talis, si eas non cognosceret in sua essentia vt in causa. Sapientia enim est cognitio effectûs per causam altissimam; causa autem altissima creaturæ est Dei essentia: Ergo &c.

Dico secundò, Deus non cognoscit creaturas possibiles in seipsis immediatè, hoc est independenter ab essentia diuina priùs visa & cognita, subindeque non cognoscit illas duobus modis, nempe in seipso mediatè, & in seipsis im-

immeditè. Ita D. Thom. hic art. 5. ad finem corporis, vbi sic concludit: *Igitur dicendum est quod Deus seipsum videt in seipso: alia autem à se videt non in ipsis, sed in seipso.*

Ratio etiam id suadet, primo quia si Deus cognosceret creaturas immediatè in seipsis, & independenter ab essentia diuina priùs cognita, obiectum formale & specificatiuum intellectus diuini esset ens creatum, vel ens vt sic, abstrahens à creato & increato: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Sequela Maioris est euidens, illud enim est obiectum formale & specificatiuum intellectus quod ratione sui, atque adeo immediatè, attingitur per illum. Minor autem capite præcedenti probata est triplici ratione desumpta ex D. Thom. 1. contra Gent. cap. 48.

Secundò, non potest Deus cognoscere creaturas, nisi vtendo ad hoc sua essentia tanquam specie intelligibili: Atqui vtendo sua essentia tanquam specie intelligibili, non cognoscit creaturas immediatè in seipsis, sed mediatè in seipso tanquam obiecto primario & priùs cognito: Ergo &c. Maior constat, Deus enim non potest cognoscere creaturas per speciem creatam, tum quia esset in potentia ad eam, & ab ipsa perficeretur; tum etiam, quia cùm ab æterno omnia cognoscat, sequeretur aliquid creatum, nempe speciem illam, esse ab æterno. Minor verò probatur: Essentia diuina, vt species, non repræsentat per se primò & immediatè creaturas: Ergo Deus vtendo sua essentia tanquam specie intelligibili, non cognoscit creaturas immediatè in seipsis. Consequentia patet, quia eo modo cognoscitur obie-

ctum

ctum per speciem, quo ab illa repræsentatur. Antecedens verò, quod aliqui ex Aduersarius negant, probatur primò, quia obiectum immediatè repræsentatum per speciem, debet conuenire cum illa in gradu immaterialitatis, vt docet D. Thomas supra quæst. 12. art. 2. inferens ex hoc principio, nullam speciem creatam posse repræsentare quidditatiuè Deum: Sed nihil creatum potest cum diuina essentia talem conuenientiam habere, alioquin esset actus purus, sicut Deus: Ergo nihil creatum potest repræsentari immediatè per essentiam diuinam, vt speciem. Secundò, repræsentatio speciei vel est ratione similitudinis, vel ratione identitatis cum obiecto: Sed essentia diuina nulli rei creatæ potest esse perfectè similis, & multò minùs cum ea identificari: Ergo essentia diuina vt species, nullam rem creatam primariò repræsentare potest. Tertiò, cùm species à suo obiecto primario siue immediato specificetur, si essentia diuina vt species primariò siue immediatè repræsentaret creaturas, ab illis perfectionem suam specificam acciperet, quod implicat: Ergo essentia diuina, vt species; non repræsentat per se primò & immediatè creaturas.

Obijcies primò contra primam conclusionem: Essentia diuina nequit habere rationem medij ducentis in cognitionem creaturarum: Ergo Deus illas non cognoscit mediatè in sua essentia vt causa. Consequentia patet, Antecedens verò probat Vasquez dupliciter; Primò quia medium quod ducit in cognitionem alterius, dicere debet relationem realem ad ipsum, eique perfectè assimilari, quæ tamen duo con-

conuenire nequeunt diuinæ essentiæ, respectu creaturarum. Secundò, quia medium ducens in cognitionem alteriùs, debet habere necessariam connexionem cum illo, aliàs non posset ducere in certam & infallibilem illius cognitionem; sicut medium probabile non ducit in certam ac scientificam cognitionem conclusionis, quia necessariò cum illa non connectitur: Sed essentia diuina non habet necessariam connexionem cum creaturis possibilibus, alioquin illis destructis, ea pariter destrueretur, quod videtur absurdum: Ergo non potest esse medium ducens in cognitionem illarum.

Respondeo negando Antecedens, & ad primam eius probationem dico, quod licet medium cognitionis, & res quæ in eo cognoscitur, debeant dicere relationem realem ad inuicem, & perfectè assimilari, quando ambo sunt eiusdem ordinis, & conueniunt vniuocè; non tamen quando medium est ordinis superioris ac increati, & conueniunt tantùm analogicè; sicut essentia diuina & creaturæ; tunc enim medium illud est independens ab eo quod manifestat, & sufficit quod res manifestata, quæ è contra ab eo dependet, dicat habitudinem realem ad ipsum. Et certè, cùm species sit formalis similitudo sui obiecti primarij, maiorem dicit habitudinem ad ipsum, magisque debet ei assimilari, quam illud quod habet rationem medij prius cogniti; & tamen docet Vasquez, diuinam essentiam, absque eo quod dicat realem habitudinem ad creaturas, & perfectè eis assimiletur, habere rationem speciei, ipsas immediate, atque adeò primariò repræsentantis, Non est ergo cur neget, eam

ha-

habere posse, absque reali habitudine ad creaturas, & similitudine omnimoda cum eis, rationem medij in quo vt priùs cognito, & tanquam in causa, virtualiter eas continente, Deo repræsententur.

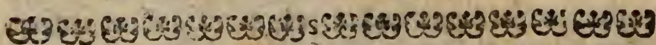
At secundam probationem Antecedentis, nego Minorem, & ad eius probationem dico quod destructis creaturis possibilibus, destrueretur diuina omnipotentia, non quidem à priori, & per locum intrinsecum, sed à posteriori, & per locum extrinsecum. Ratio est, quia possibilitas creaturarum non est aliquid in se actu extra potentiam causæ, nec proinde potest destrui nisi in causa: non potest autem hæc possibilitas in causa destrui, nisi destruatur vis producendi creaturas, quæ est ipsamet causa, ac proinde nisi destruatur ipsa causa, Ex quo intelliges, absque vlla Dei imperfectione admitti posse & deberi contra Vasquez, quod Deus foret impossibilis, si vel vnica musca esset impossibilis; item quod Deus non magis necessariò existat, quam musca sit necessariò possibilis.

Obijcies secundò contra secundam conclusionem. Cognoscuntur à Deo omni modo quo sunt cognoscibiles, aliàs infinitus in cognoscendo non esset: Atqui sunt cognoscibiles non solùm in essentia diuina vt causa, sed etiam immediatè in seipsis; & de facto vtroque modo cognoscuntur ab anima Christi, & ab Angelis beatis, in quibus admittitur, post Augustinum, duplex cognitio creaturarum, matutina scilicet & vespertina; seu in verbo, & extra verbum: Ergo Deus non solùm cognoscit creatum in sua essentia tanquam in

cau-

causa, sed etiam immediatè in seipsis.

Respondeo distinguendo Maiorem: omni modo non dicente imperfectionem ex parte cognitionis, concedo Maiorem. Si modus cognoscendi inuoluat imperfectionem, nego Maiorem, & sub eadem distinctione Minoris, nego consequentiam. Nam, vt ex supra dictis constat, cognitio immediata creaturarum in seipsis, in cognitionem refundit imperfectionem dependentiæ & specificationis ab ipsis. Ex quo patet disparitas ad exempla adducta, actibus enim creatis animæ Christi, & cognitioni Angelorum, non repugnat talis imperfectio, sicut cognitionem diuinæ; quia obiectum specificatiuum intellectus humani, vel angelici, non est ens increatum, sed ens vt sic, prout abstrahit à creato & increato: obiectum verò specificatiuum intellectus diuini, est ens increatum tantùm, seu sola essentia diuina, vt capite præcedenti ostensum est.



CAPVT III.

De causalitate scientiæ Dei respectu creaturarum.

NEmo negat scientiam Dei, saltem directiuè concurrere ad productionem creaturarum; cùm enim Deus sit agens intellectuale, nec cæco modo procedat in rerum productione, sed cum infinita sapientia, omnia in numero, pondere, & mensura efficiat, sit inde scientiam Dei prælucere omnibus operibus eius,

eius, ipsumque in productione creaturarum dirigere. Vnde dicitur Ps. 103. *Omnia in sapientia fecisti*, & Prouerb. 3. *Dominus sapientia fundauit terram, stabiliuit cælos prudentiâ.* Difficultas ergo restat, an scientia diuina, non solùm directiuè, sed etiam effectiuè, concurrat ad rerum productionem, & cuinam scientiæ talis causalitas effectiua conueniat, an illi quæ dicitur simplicis intelligentiæ, vel ei quæ visionis appellatur? Pro resolutione.

Dico primò, scientiam Dei esse causam rerum, non solùm directiuam sed etiam effectiuam.

Probatur primò ex Augustino 5. de Trinit. cap. 15. vbi sic ait: *Vniuersas creaturas spirituales & corporales, non quia sunt ideò nouit Deus, sed ideò sunt, quia nouit:* Sed hæc causalis non posset esse vera, si Dei scientia non esset causa productiua rerum: Ergo iuxta Augustinus scientia Dei ad productionem rerum effectiuè concurrit.

Ratio etiam id suadet, tum quia (vt infra ostendemus) Deus producit res ad extra, per actum imperij, qui procedit ab intellectu, quamuis supponat motionem voluntatis, vt docet D. Thomas 1. 2. q. 17. a. 1. Tum etiam, quia si Dei scientia non esset causa effectiua rerum, ab illis penderet & mensuraretur, quantùm ad veritatem & certitudinem; illa enim cognitio dependet ab obiecto, & ab illo mensuratur quantùm ad veritatem & certitudinem, quæ illud non facit, sed supponit.

Neque valet responsio quorumdam recentiorum, dicentium scientiam Dei pendere à rebus creatis, tanquam ab obiectis, non verò tanquam

quam à causis physicè influentibus. In primis enim hæc responsio apertè repugnat doctrinæ D. Thomæ, nam hic art. 8. ad 3. sic ait: *Sicut scibilia naturalia sunt priora quam scientia nostra, & mensura eius, ita scientia Dei est prior quam res naturales, & mensura ipsarum.* Et infra q. 16. art. 1. ponit hoc discrimen inter ipse lectum diuinum & nostrum, quod noster pendet à rebus, non verò diuinus, à quo res potiùs pendent, & dicuntur veræ, quia ei adæquantur.

Secundò, si scientia Dei penderet à rebus creatis, tanquam ab obiectis; & in illis supponeret & non faceret certitudinem & veritatem, non esset quantùm ad hoc perfectior scientiâ Angelorum; cùm enim illi non accipiant species à rebus, sed habeant à Deo infusas, illorum scientia non pendet à rebus creatis, in genere causæ efficientis & physicè influentis in eorum intellectum, sicut scientia nostra, quæ accipit species à rebus, sed in genere tantum causæ materialis & obiectiuæ: Ergo si hoc secundo modo, diuina scientia pendeat & causetur à rebus, non erit perfectior, nec magis independens ab illis, quam scientia Angelorum.

Tertiò, scientia Dei non est minùs perfecta, nec minùs independens à rebus creatis, quam eius amor: Sed diuinus amor non pendet nec mensuratur à bonitate & perfectione quæ sit in rebus, nec illam supponit, sed ponit & efficit, vt docet D. Thomas infra q. 20. art. 2. his verbis: *Amor Dei est infundens & creans bonitatem rebus:* Ergo similiter scientia Dei non pendet à certitudine & veritate quæ sit in re-

bus, nec illam supponit, sed potiùs efficit.

Dico secundò, scientiam simplicis intelligentiæ esse causam effectiuam rerum in actu primo, scientiam verò visionis, vt est libera & approbationis, eas causare in actu secundo.

Prima pars patet, nam scientia simplicis intelligentiæ continet in se ideas rerum possibilium, & se habet sicut ars in mente artificis, antecedens voluntatem producendi opus, quæ est productiua in actu primo operum artificialium.

Secunda verò, quæ negatur à Recentioribus, probatur primò ex SS. Patribus: D. enim Augustinus lib. 13. confess. cap. vltimo hæc scribit: *Nos itaque quæ fecisti videmus, quia sunt; tu autem, quia vides ea sunt.* D. Gregorius 20. moral. cap. 23. *Quæ sunt* (inquit) *non ab æternitate eius videntur, quia sunt, sed ideo sunt, quia videntur.* Et lib. 32. cap. 6. *Non existentia videndo creat, existentia videndo continet.* Vbi cùm vtantur verbo *videre*, scientiam non simplicis intelligentiæ, sed visionis apertè iudicant.

Probatur secundò ex D. Th. in 1. dist. 39. q. 1. art. 1. ad 5. vbi sic ait: *Esse Dei non subiacet libertati voluntatis, sicut scire operatiuum creaturæ*: At scientia quæ subiacet libertati voluntatis Diuinæ, seu libero Dei decreto, non est penè possibilium, sed futurorum, nec simplicis intelligentiæ, sed visionis: Ergo ista ex mente D. Thomæ est creaturarum causa, non verò illa.

Probatur tertiò: Scientia quæ est causa in actu secundo futuritionis & existentiæ rerum, debet illas vt futuras & existentes cognoscere;

Atqui scientia simplicis intelligentiæ non est cognitio rerum vt futurorum atque existentium, sed solum vt mere possibilium: Ergo illa non est causa in actu secundo futuritionis & existentiæ rerum, sed hæc causalitas competit scientiæ visionis, quà Deus futura & existentia cognoscit. Minor expressè dicitur à S. Th. hic q. 14. art. 9. his verbis: *Quædam licet non sint in actu, tamen vel fuerunt, vel erunt, & omnia ista Deus dicitur scire scientia visionis: quædam verò sunt quæ sunt in potentia Dei vel creaturæ, quæ tamen nec sunt, nec erunt; & respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed simplicis essentiæ.* Maior verò videtur manifesta, tum quia sicut illud quod ignorat medicina, non curat, ita illud quod ignorat ars vel scientia, non causat. Tum etiam, quia iuxta Augustinum lib. 11. de ciuit. c. 10. *Deus non fecit aliquid nesciens*: fecisset autem, si actus & scientia qua causat rerum futuritionem & existentiam, ad eas non terminaretur vt ad obiecta scita & cognita, sed solùm tanquam ad effectus per causalitatem productos: Ergo &c.

Demum eadem pars hác ratione fundamentali probari potest: Deus producit creaturas per actum imperij, iuxta illud Ps. 148. *Ipse dixit & facta sunt, ipse mandauit, & creata sunt*: Sed imperium est scientia visionis: Ergo scientia visionis est causa rerum. Minor probatur; Imperium sequitur efficacem electionem rerum in Deo: Sed actus supponens efficacem electionem, est scientia visionis; & non simplicis intelligentiæ: Ergo imperium est scientia visionis. Minor constat; scientia

enim simplicis intelligentiæ, cùm non sit libera, sed necessaria, non supponit, sed antecedit electionem & decretum voluntatis diuinæ. Ergo actus supponens talem electionem & decretum, est scientia visionis. Maior autem in qua est difficultas, ostenditur primò ex D. Thomæ 1. 2. q. 17. art. 1. ad finem corporis; vbi sic ait: *Vnde relinquitur quod imperare sit actus rationis, præsupposito actu voluntatis, in cuius virtute ratio mouet per imperium ad exercitium actus*: Ergo imperium diuinum præsupponit efficacem rerum electionem: Secundò probatur ratione: Imperium est actus practicus & liber intellectus: Sed omnis intellectus libertas, ex actu voluntatis sic originatur, & illum supponit, cùm voluntas sit primum liberum, & prima libertatis radix: Ergo imperium est actus intellectùs, supponens efficacem electionem voluntatis.

Ad pleniorem huius conclusionis intelligentiam & plurium argumentorum solutionem diligenter obseruandum est, me dxisse in secunda parte conclusionis, scientiam visionis esse causam rerum in actu secundo, vt est libera & approbationis; quia sicut licet intellectio & dictio sint vnica actio intellectus, quæ simul est productio verbi, & contemplatio illius; ea tamen quatenùs est pura obiecti contemplatio, &, vt loquuntur Philosophi, quatenus est in esse quieto, non est productiua verbi, sed supponit illud priùs natura & ratione factum à seipsa, quatenus est dictio. Ita quoque, etsi scientia approbationis & visionis, vnica sit scientia in Deo, omnino indistincta, quæ secundùm diuersos respectus quos di-

cit,

cit, vel ad decretum, quod supponit, vel ad obiectum quod intuetur, diuersa illa nomina sortitur: ipsa tamen quatenus formaliter visionis est, & prout consideratur vt purè intuitiua & contemplatiua sui obiecti, non est causa rerum, sed eas supponit in aliquo priori naturæ & rationis factas à seipsa, quatenus est practica & approbationis. Vnde D. Thomas hîc art. 8. ad finem corporis ait, scientiam Dei esse causam rerum, *secundùm quod habet voluntatem coniunctam, & prout consueuit nominari scientia approbationis.* Ex quo facilè intelliges, quomodo Deus non causet peccata, quamuis ea cognoscat per scientiam visionis; quia nimirum illa non cognoscit per scientiam visionis, quatenus est approbationis, eò quòd ea nullum supponant in Deo decretum positiuum, quo velit & approbet illorum existentiam vel futuritionem, sed permissiuum dumtaxat, quo vult permittere eorum malitiam & deformitatem.

Obijcies primò contra primam conclusionem; Non magis pertinet ad vim intellectiuam suum obiectum efficere, quam ad potentiam effectiuam suum opus intelligere: sed potentia effectiua non intelligit suum opus: Ergo nec intellectiua efficit suum obiectum.

Respondeo distinguendo Maiorem, & concedendo illam de vi intellectiua, quæ est mere speculatiua, negando verò de vi intellectiua, quæ est eminenter speculatiua & practica; huic enim conuenit intelligere simul & efficere, vt patet in intellectione nostra (quæ vt supra dicebamus) simul habet rationem dictionis & intellectionis respectu verbi quod

producit; illud enim intelligendo producit, & producendo intelligit. Idem cum proportione de ſcientia Dei libera, quæ eſt eminenter ſpeculatiua & practica, dicendum eſt.

Obijcies ſecundò contra ſecundam partem ſecundæ concluſionis: D. Thomas hic art. 9. ait quod illa ſcientia eſt cauſa rerum, quæ cùm ſit indifferens ad oppoſita, ex determinatione voluntatis producit determinatum effectum: Atqui ſcientia viſionis non eſt indifferens ad oppoſita, bene tamen ſcientia ſimplicis intelligentiæ, nempe ad productionem vel non productionem creaturarum, & ad productionem illarum potiùs quam aliarum: Ergo in doctrina D. Thomæ, ſcientia viſionis non eſt cauſa rerum, ſed ſcientia ſimplicis intelligentiæ.

Confirmatur: S. Doctor ibidem ait, ſcientiam in Deo eſſe cauſa rerum, ſicut ſcientia artificis eſt cauſa artefactorum: Atqui ſcientia artificis, quæ eſt cauſa artefactorum, non eſt intuitiua; cùm ille non intuentur artefactum, niſi poſtquam factum eſt, & exiſtit: Ergo ſimiliter ſcientia in Deo quæ eſt cauſa rerum, non eſt illa quæ dicitur viſionis, ſiue intuitiua, ſed ea quæ vocatur ſimplicis intelligentiæ, quæ eſt abſtractiua.

Ad obiectionem reſpondeo diſtinguendo Minorem; ſcientia viſionis non eſt indifferens ad oppoſita, poſtquam à ratione ſcientiæ ſimplicis intelligentiæ tranſiuit ad rationem ſcientiæ viſionis, concedo Minorem. Antequam tranſiret ad illum ſtatum, & dum erat tantùm ſcientia ſimplicis intelligentiæ, nego Minorem & conſequentiam, Scientia enim quæ in do-

doctrina D. Thomæ citat, cùm sit indifferés ad opposita, ex determinatione voluntatis producit determinatum effectum, est scientia transiens à statu simplicis intelligentiæ; sub quo est ad opposita indifferens, ad statum scientiæ visionis, sub quo ex determinatione voluntatis habet producere determinatum effectum. Vnde argumentum non excludit, quod vt est scientia visionis non sit causa rerum, sed tantùm quod priusquam ex determinatione voluntatis fieret talis, debebat esse indifferens ad opposita; atque adeò scientia simplicis intelligentiæ, quod libenter admittimus; fatemur enim eandem esse entitatiuè scientiam, quæ antecedenter ad decretum liberum diuinæ voluntatis est indifferens ad productionem rerum, subindeque simplicis intelligentiæ, quæque nihilominus adueniente illo decreto, determinatur ad illarum productionem, & dicitur scientia visionis.

Ad confirmationem dicendum est, scientiam Dei practicam conuenire in aliquo cum scientia artificis creati, & in multis ab illa differre; conueniunt enim in hoc quod vtraque concurrit ad opus, non solùm directiuè, sed etiam effectiuè; differunt verò primò, in eo quod artifex creatus non operatur nudo & solo imperio, neque in instanti, sed cum mora temporis, & cum applicatione actiuorum & passiuorum ex quo fit quod eius scientia non potest intuitiuè ferri in opus, dum actu fit, sed solùm postquam factum est. Deus autem producit res in instanti, & per solùm actum imperij, nec indiget applicare actiua passiuis, sed reducit res ex nihilo: vnde eius scientia practica,

potest in eodem instanti quo operatur, intuitiuè ferri in creaturas quas producit. Secundò differt scientia Dei à scientia artificis, eo quod scientia artificis, post factum opus, est purè speculatiua, quia artefactum dependet ab ea tantùm in fieri, non autem in conseruari; At verò res omnes creatæ à scientia Dei practica dependent, non solùm in fieri, sed etiam in conseruari, iuxta illud quod ex Gregorio magno supra retulimus; *Non existentia videndo creat, & existentia videndo continet*. Vnde scientia Dei respectû creaturarum, semper manet eminenter formaliter speculatiua & practica, non verò scientia artificis respectu artefactorum. Ex hoc facilè intelliges illud Geneseos 1. quod nobis Aduersarij objiciunt: *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona*. Hoc enim intelligi debet de scientia visionis, non quatenus est productiua, sed prout est conseruatiua rerum; sub hac enim ratione supponit illas factas & existentes, sicut conseruatio supponit creationem.

Objicies tertiò: Scientia visionis supponit res existentes & futuras: Ergo non causat earum existentiam & futuritionem. Consequentia patet, nulla enim causa præsupponit suum effectum. Antecedens vero probatur quoad vtramque partem. Et in primis quod scientia visionis supponat res existentes videtur manifestum, ex eo quod scientia intuitiua supponat suum obiectum, iam factum & existens, cùm impossibile sit intueri ea quæ non sunt. Quod verò etiam supponat illarum futuritionem, constat ex eo quod illa subsequitur decretum diuinæ voluntatis, per quod res extrahun-

tur

tur à statu meræ possibilitatis, ad statum futuritionis.

Respondeo negando Antecèdens quoad vtramque partem, & ad probationem primæ dico, quod licet scientia intuitiua, quando est merè speculatiua, supponat suum obiectum iam factum & existens, secùs tamen quando est eminenter speculatiua & practica. Vel id concedo de scientia intuitiua, quæ mensuratur à rebus; nego verò de scientia intuitiua, quæ est mensura rerum: Scientia autem visionis Dei non est purè speculatiua, sed etiam practica, nec mensuratur à rebus, sed est illarum mensura vt supra ostensum est. Potestque hæc doctrina & responsio pluribus exemplis illustrari. Nam in mysterio Trinitatis, Pater æternus videndo Filium, ipsum producit, & ipsum producendo videt; & si visio oculi mei lumen funderet, vt Sol lucem suam, videndo illuminaret, ac illuminando videret. Item ens rationis est obiectum cognitionis humanæ, vt exercitè existens, & tamen est effectus illius, non enim causatur per cognitionem, qua vt possibile attingitur, sed per notitiam, per quam exercitè existens apprehenditur. Demum intellectio nostra, vt supra dicebamus, simul habet rationem dictionis & intellectionis respectu verbi quod producit, illudque intelligendo producit; & producendo intelligit.

Ad probationem verò secundæ partis Antecedentis, dicendum est, quod licet ratione diuini decreti res sint futuræ inchoatiuè & incomplete, non tamen totaliter & completè, quia principium immediatè productiuum re-

rum, & potentia executiua Dei, non est eius voluntas, sed intellectus practicus, qui producit res ad extra, per actum imperij, vt infra patebit. Vnde donec talis actus imperij sit & intelligatur in Deo, nondum intelligitur causa totalis & completa productionis & futuritionis rerum, sed inchoatiua duntaxat & incompleta.

Corollaria notatu digna:

Ex dictis colligitur primò, hanc propositionem, *Ideo res sunt futuræ, quia sciuntur à Deo*, esse veram, non solùm in sensu illatiuo, sed etiam in sensu causali. Nam quia rationalitas v. g. est causa risibilitatis, hæc propositio, *homo est risibilis, quia rationalis*, est vera non solùm in sensu illatiuo, sed etiam in sensu causali: Ergo similiter, si scientia visionis in Deo sit causa rerum, vt in secunda conclusione ostendimus, hæc propositio, *Ideo res sunt futuræ, quia sciuntur à Deo*, erit vera in sensu causali, & non tantum in sensu illatiuo. Vnde magister sentent. in 2. dist. 38. *Neque res futuræ sunt causæ Dei præscientiæ, licet enim, si non essent futuræ, non præscirentur à Deo, non tamen ideò præsciuntur à Deo, quia futuræ sunt: Si enim hoc esset, tunc eius quod æternum est, aliquid existeret causa, ab eo alienum, ab eo diuersum, & ex creaturis penderet scientia creatoris, & creatum esset in creati causa*. Quam rationem supra fusè expendimus, probando secundam partem secundæ conclusionis.

Quod si obijcias cum Aduersarijs, Iustibum mar-

martyrem qu. 18. ad Gentiles, oppositum docuisse his verbis: *Non est prænotio causa huius quod futurum erat, sed quod futurum erat est causa prænotionis*. Item Origenem in cap. 8. Epist. ad Romam dixisse, non ideò res esse futuras, quia præsciuntur à Deo, sed potiùs Deum illas præscire, quia futuræ sint.

Respondeo primò, hæc & alia similia Patrum testimonia, æquè aduersùs doctrinam Aduersariorum, ac contra nostram posse obijci, cum illi doceant scientiam simplicis intelligentiæ, vt connotantem voluptatem Dei, siue eius decretum esse causa rerum; & tamen Patres citati, & alij duos nobis obijciunt, dicunt absolutè, præscientiam Dei non esse causam futuritionis rerum.

Respondeo secundò, Patres locis citatis loqui de peccatis, de quibus verissimum est dicere, illa non esse futura, quia sciuntur & cognoscuntur à Deo per scientiam visionis, vt in fine conclusionis secundæ declarauimus. Quod si interdum Patres non loquantur de peccatis, sed de actibus liberis, quicumq; illi sint; solùm intendunt, diuinam præscientiam non esse causam totalem & adæquatam illorum, ita quod eius causalitas impediat vel excludat liberam determinationem & cooperationem nostræ voluntatis, eique inferat aliquam violentiam & coactionem, vt exponit D. Th. q. 2. de verit. art. 14. ad 1. Aliam responsionem adhibet verbis Origenis hìc art. 8. ad 1 dicens quod cùm Origenes dixit, non ideo res esse futuras, quia sciuntur à Deo, intelligendus est de scientia, non vt adiunctam habet voluntatem, & vt connotat decretum illius, sed secun-

cundum rationem generalem scientiæ vt sic, cui vt tali non competit ratio causalitatis. Quod autem addidit, ideò præscire Deum aliqua, quia sunt futura, intelligendum esse secundùm causam consequentiæ, non verò secundùm causam essendi, id est in sensu non causali, sed illatiuo; sicut ista propositio: *quia Petrus est risibilis, est rationalis*.

Colligitur secundò, potentiam Dei executiuam, seu productiuam creaturarum, non distingui virtualiter ab eius intellectu & voluntate, sed esse ipsummet intellectum Dei practicum, vt motum & applicatum à voluntate. Illud enim attributum in Deo est immediatè productiuum creaturarum, quod elicit actum, per quem Deus de facto producit creaturas: Atqui talis actus elicitur ab intellectu Dei practico, vt moto & applicato à voluntate: Ergo ille est principium immediatè productiuum creaturarum, seu potentia Dei creatiua. Maior patet, minor probatur. Deus ad extra producit creaturas per actum imperij: sed imperium est actus elicitus ab intellectu practico, vt moto à voluntate: Ergo actus quo Deus ad extra producit creaturas, ab eius intellectu elicitur. Maior constat ex varijs Scripturæ locis, in quibus productio creaturarum, Dei imperio tribuitur: dicitur enim Genes. 1. *Fiat lux, & facta est lux*. Et Ps. 148. *Ipse dixit, & facta sunt, ipse mandauit, & creata sunt*. Et Matth. 1. *Volo, mundare*: quæ duo verba separatim legenda sint, vt obseruat D. Hieronymus. Item Ioan. 11. Christus ait Lazaro mortuo, *Lazare veni foras*. Et Matth. 8. *Imperauit ventis & mari*. Vbi eleganter Hierony-

nymus: *Ex hoc loco intelligimus quod omnes creaturæ sentiant creatorem imperantem, non errore hæreticorum, qui omnia putant animantia, sed maiestate conditoris, quod apud nos insensibilia, illi sensibilia sunt.* Minor verò expressè docetur à D. Thoma 1. 2. quæst. 17. art. 1. vbi ait quod *imperare est actus rationis, præsupposito actu voluntatis, in cuius virtute ratio mouet.* Ratio etiam id suadet: Imperium enim (vt ibidem docet S. Doctor) tria importat, scilicet intimationem, ordinationem, & motionem: duo prima habet intellectus à seipso, intimatio enim est spiritualis locutio, iuxta illud, *Os iusti meditabitur sapientiam, & lingua eius loquetur iudicium.* Ordinatio etiam ad intellectum spectat, quia est effectus prudentiæ exequentis, prudentia verò est in intellectu: Tertium verò habet à voluntate, quæ est primum mouens quantùm ad exercitium: Ergo imperium est actus elicitus ab intellectu practico, vt moto à voluntate.

Ex hoc intelliges, actualem productionem creaturarum esse ab arte vel à scientia Dei practica; est enim, vt iam ostendimus, actus elicitus ab intellectu diuino: Sed non est actus luminis primorum principiorum, quod erga Deum versatur; nec prudentiæ, quæ versatur circa agibilia: Ergo est actus artis vel scientiæ practicæ Dei, quæ nullatenus differunt, vt in artifice creato conspicitur.

Dices, Imperium non est actus artis, vel scientiæ practicæ, sed prudentiæ: Ergo si Deus ad extra producat creaturas per actum imperij, illarum productio, non erit actus artis, vel scientiæ practicæ Dei, sed prudentiæ

dentiæ aut prouidentiæ diuinæ?

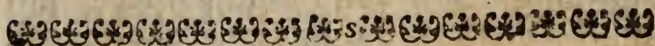
Respondeo quod imperium erga agibilia, est actus prudentiæ, imperium verò circa factibilia, est actus artis; & quia actualis creaturarum productio erga factibilia versatur, non est actus prudentiæ; sed artis diuinæ. Ex quo inferes, eos qui artem à scientia practica Dei virtualiter & attributaliter distinguunt, difficilè saluare posse, productionem creaturarum esse actum scientiæ practicæ Dei, illamq; obtinere in Deo rationem potentiæ executiuæ.

Contra istud corollarium obijci potest, quod D. Thomas infra q. 25. art. 1. ad 4. expresse docet, potentiam executiuam in Deo distingui virtualiter ab eius intellectu & voluntate, ait enim: *Potentia non ponitur in Deo, vt aliquid distinctum à scientia & voluntate secundum rem, sed secundum rationem inquantum scilicet potentia importat rationem principij exequentis id quod voluntas imperat, & ad quod scientia dirigit.*

Respondeo, præter hanc responsionem, aliam subiunxisse S. Doctorem, subdit enim: *Vel dicendum quod ipsa scientia vel voluntas diuina, secundùm quod est principium effectiuum, habet rationem potentiæ.* Quæ secunda solutio exprimit vltimū illius iudicium, vnde magis illi standum est, quam præcedenti. Præsertim cùm opusc. 11. cap. 3. & quodlib. 6. art. 1. expresse doceat, Angelos mouere cœlos, *conceptione intellectus efficaci*, seu per actum imperij, subindeque in illis non agnoscat potentiam loco motiuam, distinctam ab intellectu practico. Quod à fortiori de Deo, vtpote simpliciori, & perfectiori, sentiendum est.

Col-

Colligitur tertiò, in hoc differre scientiam visionis à scientia simplici intelligentiæ, quod ista concurrit ad productionem rerum directiuè solùm, directione remota; illa verò directiuè, directione proxima ac immediata, & efficienter. Ista enim ad productionem rerum concurrit per modum consilij, illa per modum imperij: Sed consilium remotè tantum & mediatè dirigit artificem ad opus faciendum, imperium verò proximè & immediatè, & insuper effectiuè concurrit ad illius productionem, vt ex supra dictis constat: Ergo scientia simplicis intelligentiæ non tantùm modo concurrit ad perfectionem rerum, directiuè scilicet, directione remota & mediata scientia autem visionis duobus modis, nempe directiuè, directione proxima & immediata, ac efficienter.



CAPVT IV.

De scientia futurorum contingentium.

CErtum est, Deum ab æterno habere certam & infallibilem futurorum contingentium notitiam, cùm enim sit causa illorum, ea cognoscit; quando illa producit in tempore, alias ageret modo cæco & ignaro, & sine prouidentia & sapientia; quare cùm diuina scientia sit inuariabilis, nec possit aliquid cognoscere in tempore quod non cognouerit ab æterno, manifestū est, Deum habuisse ab æterno omnium futurorum præscientiam.

Vnde Augustinus 5. de ciuit. cap. 9. *Confiteri esse Deum; & negare præscium futurorum, apertissima insania est.* Solùm ergo difficultas est, & controuersia inter Theologos, de modo, seu de medio, in quo Deus illa ab æterno cognoscit. Molina enim & Becanus existimant Deum illa cognoscere antecedenter ad suum decretum, in causis liberis & contingentibus, seu in penetratione & perfectissima cognitione voluntatis humanæ, quam *supercomprehensionem* appellant, ad distinctionem cognitionis diuinæ ab Angelica, quæ licet comprehendat voluntatem hominis, in illa tamen non cognoscit actus eius liberos futuros, sicut Deus. Huic sententiæ accedit opinio Theophili Raynaudi, asserentis Deum per scientiam mediam cognoscere quid factura esset voluntas creata in his vel illis circunstantijs, si sibi relinqueretur, & si sola sine concursu illius operari possit. Suarez verò & Fonseca, quibus adhæsit Fasolis, docent, Deum cognoscere futura contingentia, & nostros actus liberos, in suo decreto (non quidem actuali & exercito, vt volunt Thomistæ) sed futuro & ponendo in sequenti signo. Alij censet Deum cognoscere futura contingentia in propositionibus contradictoriè oppositis, seu in vi & lege contradictionis, quæ petit vt vna propositio sit determinatè vera, & altera falsa. Alij demum scientiæ mediæ defensores, vt ab hac difficultate faciliùs se expediant, asserunt Deum non cognoscere futura contingentia in aliquo medio obiectiuo, sed immediatè in seipsis, & in veritate obiectiua, quam dicunt illa habere independenter à decreto Dei, ex suppositione

euen-

euentûs futuri. Antequam nostram declaremus & stabiliamus sententiam, varia illa Recentiorum placita, breuiter confutanda sunt.

§. I.

Refelluntur omnes sententiæ.

Dico primò, futura contingentia, siue absoluta, siue conditionata, non posse certò & infallibiliter à diuino intellectu cognosci in causis liberis vel contingentibus, vt præueniunt decretum seu prædeterminationem diuinam. Ita D. Thomas hic a. 13. vbi sic ait: *Causa contingens se habet ad opposita, & sic contingens vt futurum non subditur per certitudinem alicui cognitioni; Vnde quicumque cognoscit effectum contingentem in sua causa tantùm, non habet de eo nisi coniecturalem cognitionem*. Quibus verbis S. Doctor conclusionem nostram & docuit & probauit: Sicut enim in principio solùm probabili & opinatiuo, non possunt conclusiones certò & scientificè cognosci, sed opinatiuè tantùm; ita nec in causa indifferenti & indeterminata, possunt effectus contingentes futuri certò & determinatè cognosci, sed coniecturaliter tantùm: Atqui causæ liberæ & contingentes, ex se & antecedenter ad decretum seu determinationem diuinam, sunt indifferentes & indeterminatæ ad producendam vel non producendum futura contingentia & libera, & possunt vel ab extrinseco impediri, ne in actum exeant, vel se determinare ad actum oppositum: Ergo in illis sic consideratis, non possunt certò & infal-

fallibiliter, sed solùm coniecturaliter, futura contingentia cognosci. Vnde S. Thomas in 1. dist. 38. q. 1. art. 1. *Quædam causæ sunt quæ se habent ad vtrumlibet, & in istis causis effectus de futuro nullam habent certitudinem, vel determinationem.*

Respondet Molina, quod licet per simplicem comprehensionem non possint in causa indifferenti & indeterminata, certò cognosci effectus contingentes aut liberi, bene tamen per supercomprehensionem. Vnde licet futura contingentia non possint cognosci ab Angelo in causis secundis, certò & infallibiliter, sed tantùm coniecturaliter, bene tamen à Deo.

Sed contra: cùm de ratione comprehensionis sit, vt nihil rei comprehensæ lateat cognoscentem, licet supercomprehensio excedat comprehensionem, ille tamen excessus non se tenet ex parte obiecti, ita vt supercomprehensio attingat in obiecto aliquid quod non cognoscit comprehensio, sed ex parte modi cognoscendi, quatenus clariùs per eam videtur quod per comprehensionem obscuriùs cognoscitur. Vnde ex eo quod Deus voluntatem humanam supercomprehendat, solùm potest inferri, quod in ea, antecedenter ad suum decretum, habeat perfectiorem & clariorem cognitionem coniecturalem de actibus eius liberis, quam Angelus, qui eam tantùm comprehendit; non tamen quod illos in ipsa certò & infallibiliter cognoscat. Sicut ex eo quod Deus principium probabile & opinatiuum, non solùm comprehendat, sed etiam supercomprehendat, non sequitur quod in eo certò & scientificè cognoscat conclusiones quas virtualiter continet, sed

tan-

tantùm quod de illis perfectionem habeat cognitionem opinatiuam, quam Angelus.

Dices cum Molina: Deus, in sententia Thomistarum, cognoscit certò & infallibiter in causis liberis prædeterminatis, effectus siue actus liberos futuros: Sed huiusmodi causæ, etiam vt subsunt diuinæ prædeterminationi, sunt indifferentes; alioquin prædeterminatio Dei tolleret illarum indifferentiam, & per consequens illarum libertatem: Ergo in causis indifferentibus futura libera & contingentia certò & infallibiliter cognosci possunt. Vnde S. Thomas 1. contra Gent. cap. 67. docet, quod sicut ex causa necessaria, certò cognoscitur effectus necessarius, ita ex causa contingenti, non impedita, certò cognoscitur effectus contingens.

Respondeo, concessa maiori, distinguendo minorem: causæ liberæ, vt subsunt diuinæ prædeterminationi, sunt indifferentes, indifferentia potentiali & priuatiua, nego minorem. Indifferentia actuali & positiua, concedo minorem. Similiter distinguo consequens: Ergo in causis indifferentibus, indifferentia potentiali & priuatiua, possunt certò cognosci effectus liberi, nego. Indifferentibus indifferentia actuali & positiua, concedo.

Explicatur solutio: Duplex est indifferentia arbitrij creati, vna potentialis & priuatiua, quæ consistit in carentia & suspensione actus, vnde à quibusdam vocatur *indifferentia suspensionis*, eamque habet voluntas creata, antequam operetur; non ex libertate, quæ est perfectio, sed ex imperfectione, nempe ex eo quod non sit actus purus. Alia verò positiua & actua-

lis,

lis, quæ in eo consistit, quod voluntas dum actu operatur, retineat potentiam ad oppositum. Licet autem diuina prædeterminatio non tollat istam indifferentiam; quæ est de ratione libertatis, bene tamen aliam, quæ est eius imperfectio. Vnde non mirum, quod Deus in causis liberis prædeterminatis actus liberi arbitrij certò & infallibiliter cognoscere valeat, vtpote cùm diuina prædeterminatio habeat certum & infallibilem nexum cum actibus ad quos datur; non tamen in causis liberis nudè sumptis, & à Deo non prædeterminatis, eò qùod illæ sic consideratæ sint, indeterminatæ ad operandum, & indifferentes indifferentia suspensionis, seu potentiali & priuatiua.

Ad locum D. Thomæ respondeo ex Ferrariensi ibidem, loqui S. Doctorem de causis naturalibus, quæ si ab extrinseco non impediantur, ita determinatæ sunt ad proprios effectus, ac causæ necessariæ; vnde in illis, si negatio impedimentorum certò innotescat, qualiter contingit in Deo, certò cognosci possunt illarum effectus futuri: secùs autem in libero arbitrio creato, quod, etiam omni extrinseco impedimento excluso, potest ab intrinseco indifferenter agere vel non agere; ac proinde, etsi omnium impedimentorum negatio euidenter cognoscatur à Deo, nequit in illo infallibiliter cognoscere actus liberos, vt determinatè futuros.

Ex dictis confutata manet singularis sententia Theophili Raynaudi, asserentis Deum scientia media explorare qnid factura esset nostra voluntas in his vis vel illis circumstantijs; si se

si se sola & absque diuino concursu agere posset. Si enim voluntas creata, vt habet adiunctum concursum Dei simultaneum, & vt subest motioni & gratiæ moraliter tantùm excitanti, nō potest esse medium, in quo Deus certò & infallibiliter cognoscat eius actus liberofuturos, vt contra Molinam ostendimus, à fortiori eadem voluntas, nudè & solitariè sumpta, & sine concursu Dei considerata, non poterit habere rationem medij ducentis in certam & infallibilem suorum actuum futurorum notitiam. Addo quod, inquirere quid homo faceret, si se solo ageret: idem est ac inuestigare, quid facturus esset homo, si esset Deus, cum soli Deo conueniat agere independenter à quocomque alio, & sine auxilio & concursu alterius: At ridiculum est fingere, quod Deus exploret per scientiam mediam quid homo facturus esset, si esset Deus; Ergo & absurda planè videtur Theophili sententia. Vnde non immerita cum Augustino epist. 56. exclamat quidam Redentior: *Pudet me ista refellere, cum eos non pudeat ista sentire. Cum vero ausi sint etiam defendere, non iam eorum, sed ipsius generis humani me pudet, cuius aures hæc ferre potuerunt.*

Dico secundo, Deum non cognoscere futura contingentia & libera, pro priori ad suum decretum exercitè existens, in iqsomet decreto cognito vt futuro & donando in sequenti signo.

Ratio fundamentalis est, quia diuinum decretum, vtptoe æternitate mensurarum, non potest esse nec concipi cum fundamento in re v futurum; futuritio enim repugnat æternitati, t

quæ

quæ cùm sit indiuisibilis, & tota simul, non nouit præteritum neque futurum, sed quidquid in ea est, non nisi est, vt ait Augustinus super Psal. 101.

Neque valet si dicas cum Suare, hoc argumentum probare quidem, Deum non posse cognoscere suum decretum vt realiter futurum, sed non demonstrare, illud non posse cognosci ab eo, vt futurum virtualiter; sicut enim in Deo datur prioritas virtualis inter essentiam & attributa, ita in diuinis decretis potest admitti futuritio virtualis. Non valet, inquam, nam prioritas tantùm à quo, non sufficit ad futuritionem etiam virtualem; sed necessariò requiritur prioritas existentiæ & instantis in quo: At hæc non potest reperiri in Deo: Ergo nec futuritio virtualis. Minor constat, tùm quia omnia quæ sunt in Deo existunt per vnicam indiuisibilem existentiam, tum etiam, quia se mutuò transcendunt, & vnum intrinsecè imbibitur in alio; ea vero quæ per vnicam existentiam existunt, & quæ se mutuò transcendunt, non possunt esse vel concipi priora & posteriora, prioritate existentiæ, & instantis in quo. Maior vero probatur, tum ex eo quod, si prioritas tantùm à quo sufficeret ad futuritionem virtualem, Verbum Diuinum pro priori à quo originis, quo Pater intelligitur vt principium illius, obtineret rationem futuri respectu Patris, quod nullus Theologorum admittit. Tum etiam, quia illud idem virtualiter exigitur ad futuritionem virtualem, quod realiter requiritur ad futuritionem realem: Atqui ad istam non sufficit quæcumque prioritas vel posterioritas realis, sed requi-

quiritur quod vnum sit priùs realiter existens quam aliud; vt constat exemplo essentiæ & proprietatum, quæ licet realiter inter se distinguantur, & essentia sit realiter prior proprietatibus, vtpote illarum principium; tamen inter essentiam & proprietates non datur vera successio, nec proprietates verè & realiter sunt futuræ respectu essentiæ; quia simul cum illa existunt, & essentia non est illis prior, prioritate existentiæ & instantis in quo, sed prioritate tantùm naturæ, & instantis à quo: Ergo similiter ad futuritionem virtualem, non sufficit quæcumque prioritas, & posterioritas, sed requiritur quod vnum sit priùs alio, prioritate existentiæ & instantis in quo.

Potest insuper probari conclusio, & impugnari sententia Suaris, ex absurdo & inconuenienti quod ex illa sequitur, nempe scientiam absolutorum in Deo, non minùs esse mediam inter liberam & naturalem, quam scientiam conditionatorum, in sententia Molinæ, & aliorum defensorum scientiæ mediæ: si enim hæc non sit libera perfectè, sed tantùm imperfectè, vel media inter liberam & naturalem (vt isti dicunt) quia licet obiectiuè inuoluat liberum Dei decretum, non tamen subiectiue & vt exercitè existens in Deo: cùm idem dicat Suarez de scientia absolutorum, necessariò concludendum erit, scientiam istam æquè mediatè inter naturalem & liberam, ac eam quæ est de futuris contingentibus conditionatis. Dabitur ergo in Deo duplex scientia media, vna conditionatorum, altera absolutorum: vna à Molina, altera à Suarez excogitata, quod absurdum est.

Obijcies cum Suare: Deus pro illo signo rationis, in quo nondum intelligitur habere liberum decretum, comprehendit suam essentiam & voluntatem: Sed non potest illam comprehendere, nisi in ea cognoscat sua decreta futura in sequenti signo; cùm enim cognitio comprehensiua sit omnibus modis perfectissima, debet se extendere ad id omne quod in obiecto comprehensio continetur: Ergo Deus cognoscit sua decreta vt futura, subindeque in illis sic cognitis, futura contingentia contemplatur. Confirmatur: Deus per scientiam simplicis intelligentiæ cognoscit sua decreta vt possibilia: Ergo & vt futura.

Ad obiectionem respondeo quod licet Deus in illo priori in quo concipiuntur tantùm eius actus naturales & necessarij; comprehendat per scientiam simplicis intelligentiæ suam essentiam & voluntatem, in ea tamen non cognoscit sua decreta vt futura; quia cùm in tali signo diuina voluntas sit omnino indifferens & indeterminata ad rerum productionem, non est medium in quo diuina decreta possint cognosci vt determinatè futura; vt enim suprà dicebamus contra Molinam, in causa indifferenti & indeterminata non potest certò cognosci determinatus effectus.

Ad confirmationem dicendum, Deum per scientiam simplicis intelligentiæ cognoscere sua decreta vt possibilia, sumendo possibile largo modo, prout nimirum significat illud quod absolutè non repugnat (in quo sensu essentia Dei, attributa, Personæ diuinæ, & omnia quæ sunt in Deo, possibilia dici possunt) non verò, si possibile propriè & in stricta significatione vsur-

vsurpetur, prout nempe denotat illud quod continetur solùm in potentia causæ omnino indifferentis & indeterminatæ ad eius productionem; ad hoc necessarium esset, vt Deus in aliquo signo rationis in quo, & non solùm à quo, cognosceret suam voluntatem omnino indifferentem & indeterminatam ad futuritionem vel non futuritionem rerum, quod tamen repugnat, vt ex supra dictis constat.

Ex hoc intelliges, quod si Deus ab æterno creasset Angelum operantem, v. g. diligentem, eius dilectio non possit ab illo cognosci vt futura; quia esset tantùm posterior ipsa essentia Angeli, posterioritate à quo, quæ (vt supra ostendimus) non sufficit ad futuritionem etiam virtualem; alioquin proprietate possent dici futuræ respectu essentiæ, & Pater æternus posset cognoscere suum Verbum vt futurum.

Dico tertiò, non cognosci à Deo futura contingentia, siue absoluta, siue conditionata, in propositionibus contradictoriè oppositis, ex vi & lege contradictionis.

Probatur primò: *Vis* contradictionis non magis petit veritatem vnius propositionis, v.g. affirmatiuæ, quam alterius, scilicet negatiuæ: sed indifferenter se habet ad hoc, vt docet Aristoteles 1. Perhierm. & D. Thomas ibidem lect. 13. & constabit ex infra dicendis: At in medio indifferenti non potest certò sciri aliquid determinatum, vt in prima conclusione ostendimus: Ergo in propositionibus contradictorijs non possunt, ex vi contradictionis, contingentia, vt determinatè futura, vel non futura à Deo cognosci. Hanc rationem insi-

nuat S. Doctor quæſt. 16. de malo art. 7. his verbis: *Ea quæ ſunt ad vtrumlibet non poſſunt cognoſci in ſuis cauſis determinatè, ſed ſub diſtinctione, vtpote quia erunt vel non erunt, ſic enim habent veritatem.*

Probatur ſecundò: Vis contradictionis non petit quod vna propoſitio ſit determinatè vera, & altera falſa, pro priori ad diuinum decretum, ſed ad ſummum pro omni inſtanti reali: Ergo in propoſitionibus contradictoriè oppoſitis, ex vi & lege contradictionis, cognoſci nequeunt contingentia vt futura; pro priori ad decretum. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Si vis contradictionis peteret quod vna propoſitio eſſet determinatè vera, & altera falſa, pro priori ad decretum, poſtularet etiam quod id haberet pro omni priori & ſigno imaginabili: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Sequela Maioris videtur manifeſta, nam vis oppoſitionis contradictoriæ fundatur in illo primo principio, *Quodlibet eſt vel non eſt*, quod eſt verum pro omni inſtanti & ſigno rationis excogitabili. Minor etiam non eſt minùs certa, ſi enim vis oppoſitionis contradictoriæ poſtularet, quòd vna propoſitio eſſet determinatè vera, & altera falſa, pro omni priori & ſigno rationis imaginabili, ſequeretur quod propoſitiones contradictoriæ de futuro contingenti eſſent determinatæ veræ, pro priori ad rerum poſſibilitatem, & conſequenter quod priùs à Deo cognoſceretur aliquid vt futurum, quam vt poſſibile. Imò, quod magis eſt, ſequeretur quod pro priori rationis ad exiſtentiam Dei, & ad prædicata neceſſaria illius, deberent verificari. Ex quo alteriùs fieret,

ret, quod priùs prioritate rationis aliquid esset futurum, quam Deus conciperetur existens, quo nihil absurdius dici vel excogitari potest.

Probatur tertiò: si veritas determinata futurorum contingentium, subindeque determinata illorum futuritio, oriatur ex vi & natura oppositionis contradictoriæ, non erit contingens nec libera, sed absolutè necessaria, sicque tolletur omnis libertas & contingentia rerum: At hoc dici nequit: Ergo nec illud. Sequela Maioris probatur: Effectus consequens ad causam necessariam necessitate absoluta, eandem sortitur cum ea necessitatem. Sed vis & naturæ oppositionis contradictoriæ, est causa necessaria necessitate absoluta, cùm illa fundetur (vt supra dicebamus) in hoc primo principio, *quodlibet est, vel non est*, quo nihil potest dari vel concipi magis necessarium: Ergo si veritas determinata futurorum contingentium, subindeque determinata illorum futuritio oriatur ex vi & natura oppositionis contradictoriæ, non erit libera & contingens, sed necessaria, necessitate absoluta, sicque omnia euenient necessariò necessitate absoluta, nullaque erit libertas & contingentia in rebus.

Ex dictis patet responsio ad pręcipuum Aduersariorum fundamentum, quod sumitur ex vi & lege contradictionis, quæ exigit vt vna ex contradictorijs sit determinatè vera, & altera determinatè falsa. Ostendimus enim in secunda probatione conclusionis, vim & naturam contradictionis exigere quidem vt vna ex contradictoriijs sit determinatè vera, & alte-

ra falsa, pro omni instanti reali, non tamen pro omni instanti & signo rationis & naturæ, nec per consequens pro signo rationis antecedenti decretum.

Dices, propositio disiunctiua constans ex duabus contradictorijs, v. g. ista *Petrus disputabit vel non disputabit*, est vera pro priori ad decretum, determinata veritate: At veritas huius disiunctiuæ ex veritate alicuius partis desumitur, & consequenter determinata illius veritas ex determinata veritate alicuius partis dependet: Ergo aliqua pars prædictæ disiunctiuæ debet esse determinatè vera, pro illo priori ad decretum diuinum, & consequenter poterit à diuino intellectu, pro illo priori, vt determinatiue vera cognosci.

Respondeo; concessa Maiori, negando Minorem; veritas enim illius disiunctiuæ sumitur ex incompossibilitate partium inter se, quantùm ad veritatem vel falsitatem, non verò ex veritate ipsarum partium ex quibus componitur: illa enim propositio non solùm est vera, sed etiam omnino necessaria, & tamen nulla ex partibus ex quibus componitur, est necessariæ veritatis. Item illa propositio non solùm est vera pro priori ad decretum, sed etiam pro signo possibilitatis rerum, cùm sit veritatis omnino necessariæ & æternæ, non minus quam ista, *homo est animal rationale*; & tamen pro tali signo nulla ex suis partibus est determinatè vera, vt constat ex supra dictis: Ergo veritas talis propositionis à suarum partium veritate non pendet, & consequenter ex eo quod sit vera pro priori ad decretum, non rectè colligitur, aliquam ex illis ex quibus com-

componitur, debere pro eodem priori determinata veritate gaudere.

Dico quartò, futura contingentia non cognosci à Deo, pro priori ad decretum in illorum determinata veritate obiectiua.

Probatur ratione fundamentali: Pro priori ad decretum nulla est determinata veritas obiectiua in futuris contingentibus: Ergo non possunt pro priori ad illud cognosci in sua veritate obiectiua determinata. Consequentia patet, Antecedens probatur: Veritas obiectiua determinata de obiecto futuro, præsupponit ipsum obiectum vt futurum: Sed pro priori ad decretum, nullum contingens est determinatè futurum: Ergo pro illo priori nulla est determinata veritas obiectiua in futuris contingentibus. Maior constat ex illo communi axiomate, *Ex eo quod res est vel non est, propositio dicitur vera vel falsa*. Minor verò, in qua est difficultas, probatur multipliciter. Primò ex D. Thoma hic qu. 16. art. 3. ad 2. vbi hæc scribit: *Illud quod nunc est, ex eo futurum fuit antequam esset, quia in causa sua erat vt fieret, vnde sublata causa non erat futurum illud fieri: sola autem causa prima est æterna, vnde non sequitur quod ea quæ sunt, semper fuit verum ea esse futura nisi quatenus in causa sempiterna fuit vt essent futura, quæ quidem causa solus est Deus*. Ex quibus ita arguo: Eatenus tantùm aliquid est futurum ab æterno, quatenus in causa prima fuit vt esset futurum: At non fuit vt esset futurum in causa prima, ratione omnipotentiæ, vt consideratæ in actu primo, nam vt sic tantùm dat denominationem possibilis: Ergo fuit vt esset futurum in causa

prima ; vt per decretum determinata , & consequenter pro priori ad illud , nihil potest esse vel concipi vt determinatè futurum . Vnde August. lib. 26. contra Faustum cap. 4. reddens rationem cur fateatur se nescire an aliquid sit futurum (*Ideo* inquit) *nescio , quia quid habeat de hac re voluntas Dei me latet, illud me tamen non latet sine dubio futurum , si hoc Dei voluntas habet.*

Secundò probatur eadem Minor hac ratione : Decretum Dei est prima radix & primum principium determinatæ futuritionis in rebus : Ergo pro priori ad illud , contingentia non possunt esse vel concipi vt determinatè futura . Consequentia patet, Antecedens probatur . Illud est prima radix & primum principium determinatæ futuritionis in rebus , quod primò determinat primum principium possibilitatis illarum : At primum determinans primum principium possibilitatis rerum, nimirum diuinam omnipotentiam , est diuinum decretum ; cùm enim Deus non sit agens naturale , sed liberum , eius omnipotentia non potest determinari ad agendum , nisi à libero suæ voluntatis decreto : Ergo illud est prima radix & primum principium determinatæ futuritionis in rebus .

Probatur tertiò, Minor principalis ex natura & definitione : futurum enim est illud quod est determinatum in suis causis , ad habendam existentiam pro duratione sequenti : Sed pro priori ad decretum , contingentia non sunt determinata in suis causis ad habendam existentiam pro duratione sequenti : Ergo pro illo priori non sunt determinatè futura . Minor constat ;

de-

decretum enim est ipsamet determinatio causæ primæ, à qua pendet & quam supponit aliarum causarum determinatio. Maior autem probatur ex differentia quæ intercedit inter possibile, futurum, & existens. Res enim merè possibilis continetur intra potentiam causæ omnino indifferentis & indeterminatæ ad eius productionem. Res existens est totaliter egressa è suis causis, & posita extra dependentias illarum. Res verò futura, cùm sit media inter merè possibilem & existentem, etiam medio modo se habet, nec est totaliter posita extra suas causas, sicut existens, neque contenta in sola potentia causæ omnino indifferentis ad eius productionem, sicut merè possibilis, sed continetur in determinatione ipsius causæ inclinatæ ac determinatæ ad dandam illi existentiam in aliqua differentia temporis. Vnde D. Thom. q. 16. de malo art. 3. *Cognoscere futura in causa sua, nihil aliud est, quam cognoscere præsentem inclinationem causæ ad effectum.* Et qu. 2. de verit. art. 12. *Cùm dicitur hoc est futurum, designatur ordo qui est in causis illius rei ad eius productionem.*

Demum probatur Minor principalis: Implicat intelligi rem vt possibilem, non præintellecta omnipotentia Dei, à qua constituitur potens in ordine ad productionem rerum: Ergo implicat intelligi rem vt futuram, non præintellecto diuino decreto. Patet consequentia, nam sicut possibilitas rei dicit ordinem ad omnipotentiam diuinam, ita futuritio ad decretum liberum, à quo illa desumitur.

Probatur secundò conclusio, euertendo præcipuum fundamentum aduersæ sententiæ: si

propositiones de futuro contingenti haberent determinatam veritatem obiectiuam, pro priori ad decretum, maximè quia in tempore futuro habebunt suam de inesse veram: v. g. ista propositio, *si Deus Petrum vocauerit, consentiet*, ideò secundùm Aduersarios est determinatè vera, ante decretū, quia adueniente tempore, pro quo consensus futurus dicitur, & conditione posita, Petrus consentiet determinatè: At ex veritate propositionis de inesse, non licet colligere veritatem determinatam in propositione de futuro contingenti, pro priori ad decretum, sed ad summum pro omni instanti reali: Ergo ruit præcipuum fundamentum aduersæ sententiæ. Minor probatur: si ex veritate propositionis de inesse, posset colligi determinata veritas in propositione de futuro contingenti, pro priori ad decretum, ob eandem rationem inferre liceret, talem propositionem esse veram, & consensum Petri futurum, posita conditione, non solùm pro priori ad decretum, sed etiam pro signo possibilitatis rerum, & pro signo antecedente diuinam omnipotentiam, & ipsius Dei existentiam, vt conclusione præcedenti arguebamus contra illos qui docēt futura contingentia habere pro priori ad decretum determinatam veritatem obiectiuam, ex vi & lege oppositionis contradictoriæ: Sed hoc absurdissimum est, vt constat: Ergo ex veritate propositionis de inesse, non licet colligere veritatem determinatam in propositione de futuro contingenti, pro priori ad decretum.

Contra istam conclusionem obijciunt Aduersarij, & est præcipuum illorum fundamen-

mentum: Illa propositio est determinatè vera, quæ est conformis suo obiecto: Sed hæc propositio, *Antichristus erit*, etiam pro priori ad decretum, est conformis suo obiecto: Ergo pro tali signo est determinatè vera. Minor probatur: tunc propositio est conformis obiecto, quando illud ita se habet, vt per eam enuntiatur: At obiectum huius propositionis, *Antichristus erit*, ita se habet vt enuntiatur per illam, cùm re vera Antichristus sic habiturus existentiam in aliqua differentia temporis, vt de fide certum est, & in Scriptura reuelatum: Ergo &c.

Confirmatur: Illa propositio de futuro est determinatè vera, quæ aliquando habebit suam de præsenti seu de inesse veram; veritas enim propositionis de futuro, per suam de inesse seu de præsenti regulari & cognosci debet: Sed hæc propositio, *Antichristus erit*, habebit aliquando suum de inesse veram; aliquando enim verum erit dicere, *Antichristus nunc est*, vt est certum de fide: Ergo determinatè vera.

Ad obiectionem respondeo concessa maiori, negando minorem, & ad probationem illius, distinguo maiorem. Tunc propositio est conformis obiecto, quando ita se habet vt per eam enuntiatur: Si hoc habeat ex vi illius signi, in quo enunciatur; siue ex vi dispositionis factæ in tali signo, concedo maiorem. Si hoc habeat ex vi alterius signi, siue ex vi dispositionis factæ in alio signo subsequenti, nego maiorem. Quod autem Antichristus sit habiturus existentiam, pro aliqua differentia temporis, hoc non prouenit ex vi dispositionis

factæ in signo antecedenti decretum, sed ex vi ipsius decreti, qui voluntas diuina ab æterno se determinauit ad producendum aliquando Antichristum; & quia tale decretum, seu determinatio causæ primæ, in scriptura reuelata est, non mirum, quòd hæc propositio *Antichristus erit*, modò non solùm sit determinatè vera, sed etiam certa de fide.

Ad confirmationem similiter respondeo, concessa maiori, distinguendo minorem: hæc propositio, *Antichristus erit*, formata pro priori ad diuinum decretum, habebit aliquando suam de inesse veram, ex vi talis prioris, & dispositionis in eo factæ, nego minorem. Ex vi signi posterioris, & ratione diuini decreti determinantis aliquando producere Antichristum, concedo minorem, & eodem modo distinguo consequens.

Dices, obiectum huius propositionis *Antichristus erit*, non est determinatio causæ primæ (alioqùin non esset de futuro, sed de præsenti) sed existentia ipsius Antichristi, habenda pro tempore futuro: Ergo quamuis causa prima in signo antecedenti decretum, non sit determinata ad producendum Antichristum, hoc tamen non obstat, quin talis propositio, pro illo priori, sit determinatè vera.

Respondeo obiectum huius propositionis, & aliarum propositionum de futuro contingenti, neque esse solam determinationem causæ, neque solam existentiam, vt habendam pro tempore futuro, sed existentiam vt habendam, ex vi præsentis determinationis causæ. Vnde quamuis decretum, seu determinatio causæ primæ, vel secundæ, non sit obiectum harum pro-

po-

poſitionum, eſt tamen eius fundamentum, & prima regula, proportio radix conformitatis quam habent cum illo; eo proportionali modo, quo indifferens iudicium rationis, eſt prima regula liberæ determinationis voluntatis. Quare vt aliqua res in aliquo ſigno ſit & concipiatur vt futura, non ſufficit quod ſit habitura aliquando exiſtentiam (hoc enim non poteſt verificari de re poſſibili, conſiderata in ſtatu meræ poſſibilitatis) ſed inſuper requiritur, quod ſit habitura exiſtentiam, ex vi præſentis determinationis cauſæ; quod non poteſt verificari de Antichriſto, pro priori ad diuinum decretum, cùm pro tali ſigno diuina voluntas ſit omnino indifferens & indeterminàta ad eius productionem.

§. II.

Vna ſententia ſtatuitur.

DIco quintò, Deum certò & infallibiliter cognoſcere futura contingentia in decreto prædeterminante eorum futuritionem.

Probatur primò ex SS. Patribus: Hilarius enim 9. de Trinit. ſic ait: *Quæ Deus facere decreuit, in ſua voluntate cognouit.* Auguſtinus de prædeſt. Sanctorum cap. 10. certam de futuris promiſſis notitiam reperit à prædeſtinatione Dei his verbis: *Prædeſtinatione ſua Deus ea præſciuit quæ fuerat ipſe facturus.* Et paulò infrà: *Quando promiſit Deus Abrahæ fidem gentium, non de noſtræ voluntatis poteſtate, ſed de ſua prædeſtinatione promiſit: promiſit enim quod ipſe facturus erat, non quod homines, &c.*

Ex

Ex quibus duplex argumentum desumo. Primum est: Quod Deus est facturus in sua prædestinatione pranoscit: At Deus omnes actiones nostras, quantumcumque liberas, facturus est, iuxta illud Isaiæ: *Omnia opera nostra operatus es in nobis Domine*: Ergo eas cognoscit in sua prædestinatione, id est in decreto & prædefinitione suæ voluntatis. Sæpe enim apud Augustinum, & alios SS. Patres, hoc nomen *prædestinatio* vsurpatur pro decreto præordinante & prædefiniente rerum futuritionem, vt constat ex Tractatu 68. in Ioan. vbi ait quod Deus *fecit futura, ea prædestinando*.

Alterum argumentum est: quod Deus promittit de sua prædestinatione, non de nostræ voluntatis potestate promittit: At Deus multoties nostras actiones liberas promittit, iuxta illud Ezechielis: *Faciam vt in præceptis meis ambuletis*: Ergo illas promittit de sua prædestinatione, & easdem in sua prædestinatione cognoscit. Vnde de bono perseuer. cap. 17. loquens de nostris bonis operibus, ait: *Si Deus ea daturum esse præsciuit, profecto prædestinauit*: Quæ consequentia seu illatio non esset bona, si præscientia nostrorum operum, non esset fundata in prædestinatione seu prædefinitione voluntatis diuinæ. Constat ergo Deum, iuxta doctrinam Augustini, non cognoscere nostra opera futura, in seipsis immediatè, aut in veritate illorum obiectiua, vt docent Aduersarij, sed in suo decreto, quod proinde debet esse ab intrinseco efficax, & prædeterminans, quia illud solùm (vt infra ostendemus) potest habere rationem medij ducentis in certam & infallibilem futurorum contingentiũ notitiam.

Pro-

Probatur secundò conclusio ex D. Thoma, qui pluribus in locis apertè fauet nostræ sententiæ, nam in 1. dist. 39 qu. 1. art. 1. ad 5. docet scientiam Dei respectu futurorum contingentium, subiacere libertati suæ voluntatis: scientia autem quæ subiacet libertati voluntatis diuinæ, subiacet eius decreto, illique vt medio innititur. Et 1. contra Gent. c. 68. sic ait: *Sicut Deus cognoscendo suum esse, cognoscit esse cuiuslibet rei, ita cognoscendo suum intelligere & velle, cognoscit omnem cogitationem & voluntatem*. Quo nihil apertius & expressius dici potest. Et post multa sic concludit: *Dominium quod habet voluntas supra suos actus, per quod in eius est potestate velle & non velle, excludit determinationem virtutis ad vnum, & violentiam causæ exterius agentis, non autem excludit influentiam superioris causæ, à qua est ei esse & operari, & sic remanet causalitas in causa prima, quæ Deus est respectu motuum voluntatis, vt sic Deus seipsum cognoscendo, huiusmodi cognoscere possit*. Demum lib. 3. cap. 56. ait: *Deus scit omnes nostras voluntates* (id est volitiones) *per hoc quod est nobis causa volendi*. Quibus locis S. Doctor rationem fundamentalem nostræ conclusionis insinuat: Deus enim (vt supra cap. 2. ostendimus) non cognoscit res immediatè in seipsis, sed solùm in seipso, & in essentia sua tanquam in causa, iuxta illud Dionysij cap. 7. de diuin. nomin. *Non secundùm visionem singulis se immittit, sed secundùm causæ continentiam scit omnia*: Atqui Deus, cùm non sit agens naturale, sed liberum, respectu creaturarum, non est causa futuritionis rerum, nisi vt determina-

natus per liberum suæ voluntatis decretum? Ergo non cognoscit futura contingentia, nisi in suo decreto, seu in sua essentia, vt per illud determinata, sicut non cognoscit merè possibilia, nisi in sua essentia, vt modificata per attributum suæ omnipotentiæ.

Confirmatur & magis illustratur hac ratio: Diuina essentia repræsentat creaturas, vt illarum causa: Ergo per id solùm poterit determinari in ratione repræsentantis futura contingentia, per quod determinatur in ratione causæ illorum: At solum decretum illam ad causandum determinat: Ergo per illud solum determinari potest vt illa repræsentet. Vnde D. Thomas in 2. dist. 39. qu. 1. art. 2. ad 1. docet quod Deus non habet ideas determinatas rerum creandarum, nisi ex proposito suæ voluntatis.

Dices, quod licet præscientia futurorùm fundetur in decreto, illud tamen non esse prædeterminans.

Sed contra: Vt aliquid habeat rationem medij ducẽtis infallibiliter in cognitionem alterius, duo requiruntur; primum, quod ipsum præcedat, prioritate saltem naturæ & causalitatis; aliàs enim, si esset purè concomitans, non magis esset ratio cognoscendi aliud, quam istud ratio ipsum cognoscendi: secundum, quod habeat necessarium vel infallibilem cum ipso nexum, aliàs enim non poterit certò ducere in notitiam eius: Sed vtraque conditio conuenire nequit, nisi decreto prædeterminanti; si enim sit indifferens, non habebit nexum infallibilem cum actibus voluntatis humanæ, quia poterit indifferenter cum consen-

su vel dissensu componi: Si verò supponat præuisionem futuri consensus & determinationis voluntatis humanæ, illam non causat, nec per consequens eam prioritate naturæ & causalitatis antecedit: Ergò solum prædeterminans, potest habere rationem medij, in quo Deus certò & infallibiliter futura contingentia cognoscat.

Obijcies primò: Quotiescumque D. Thomas agit de scientia futurorum contingentium, & de medio in quo ea cognoscit, semper recurrit ad eorum in æternitate præsentiam, vt certò illa cognoscat, & nunquam facit mentionem diuini decreti, vt videri potest in 1. dist. 38. quæst. 1. art. 5. & alijs in locis infra referendis: Ergo censet Deum non cognoscere illa in decreto prædeterminante. Vnde aliqui recentiores contendunt cum Campanella, S. Doctorem, neque scientiam mediam, neque decreta prædeterminantia admittere, sed totam futurorum contingentium notitiam, ad præsentiam illorum in æternitate reducere.

Sed respondetur primò, negando Antecedens, nam loco in obiectione citato D. Thomas explicans modum quo Deus futura contingentia cognoscit, vtrumque medium clarè expressit, dicens: *Deus non solùm videt ordinem sui ad rem, ex cuius potestate res est futura.* (Ecce cognitionem futurorum in decreto, neque enim dicit ordinem necessarium ad futura, sed liberum, per decretum) *sed ipsius rei esse intuetur.* Ecce præsentiam in æternitate ex decreto secutam.

Respondeo secundò, quod quamuis S. Doctor

ctor formaliter & in terminis, tale medium non expressisset, illud tamen per manifestam illationem deducitur ex illo principio, quod sæpe reperit & inculcat, tanquam præcipuum suæ doctrinæ fundamentum, nimirum Deum omnia in seipso & in sua essentia tanquam in causa cognoscere; nam diuina essentia, vel omnipotentia, non potest esse causa futuritionis rerum, nec illas vt futuras repræsentare, nisi vt modificata & determinata per decretum, vt ex supra dictis constat. Ratio autem cur D. Thomas agendo de scientia Dei respectu futurorum contingentium & de medio in quo ea cognoscit, sæpissime recurrat ad eorum præsentiam in æternitate, est quia talis præsentia conducit, imò necessaria est, vt Deus habeat inuariabilem & intuitiuam eorum notitiam, vt constabit ex dicendis §. sequenti.

Obijcies secundò: In causa remota vniuersali non potest certò & infallibiliter cognosci effectus, v. g. in motu solis non potest certò cognosci generatio plantæ, aut floritio arboris: Sed diuinum decretum est causa tantùm remota & vniuersalis futurorum contingentium: Ergo illa non possunt certò cognosci in decreto.

Respondeo distinguendo maiorem: in causa remota & vniuersali, effectus non potest certò cognosci, quando est impedibilis à causa proxima & particulari, concedo. Quando non est impedibilis, nego. Decretum autem diuinum, cùm sit infinitæ virtutis & efficaciæ, non potest à causis secundis contingentibus impediri, ne suum consequatur effectum, non solùm quantùm ad substantiam, sed etiam quantùm ad mo-

modum libertatis & contingentiæ. Vnde duplex est notabile discrimen inter concursum solis, & aliarum causarum vniuersalium, & concursum Dei, qui est prima & vniuersalissima causa. Primum est, quod cùm concursus solis, & aliorum corporum cœlestium, sit virtutis & efficaciæ finitæ, potest impediri, ne suum producat & consequatur effectum: secùs verò concursus Dei, cùm eius virtus & efficacia infinita sit. Secundum discrimen est, quod causæ secundæ vniuersales, per se primò attingunt in suis effectibus rationes communes vel genericas, puta viuentis. vel corporis corruptibilis, quæ cùm sint potentiales & determinabiles; etiam concursus illarum est indifferens, potentialis, ac determinabilis à causis inferioribus & particularibus. Causa autem prima & vniuersalissima, cùm per se primò attingat in omnibus rebus creatis rationem entis, & actualitatem & existentiæ, quæ non est potentialis & determinabilis, sed actualis, & determinatiua, non influit in causas secundas per concursum indifferentem & determinabilem, sed potiùs eas determinat & applicat ad agendum, conformiter ad illarum naturam & conditionem.

Obijcies tertiò: Si Deus in decreto omnia futura contingentia cognosceret, etiam in illo futura peccata præsciret; Sed hoc dici nequit, aliàs esset causa & author peccati: Ergo nec illud.

Respondeo, concessa maiori, negando minorem, Deus enim cognoscit peccata futura in decreto positiuo, quo statuit positiuè concurrere ad entitatem & bonitatem physicam

actu-

actuum maiorum, & in decreto permissiuo, quo vult permittere eorum malitiam & deformitatem, seu denegare auxilium efficax ad vitandum peccatum: ex hoc enim duplici decreto sequitur infallibiliter peccatum, ex primo quidem sequitur eius entitas & bonitas physica, consecutione physica & causalitatis, sicut quilibet effectus sequitur ad suam causam; ex secundo verò sequitur eius malitia & deformitas, non consecutione physica & causalitatis, sed duntaxat consecutione logica & illationis, sicut destructio siue annihilatio creaturæ, infallibiliter sequitur suspensionem siue denegationem diuini concursus à quo conseruatur in esse; vel sicut ex remotione columnæ, sequitur casus lapidis, qui ab illa sustentatur, & ex remotione salis corruptio carnium quæ per illud impeditur. Quemadmodum enim, licet causa per se descensus lapidis, non sic remotio columnæ, sed lapidis grauitas; nec subtractio salis sit causa per corruptionis carnium, sed mixtio, seu pugna quatuor primarum qualitatum, sequitur tamen infallibiliter ad illato, tanquam ad remouens prohibens. Ita pariter, licet denegatio auxilij efficacis non sit causa peccati, sed malitia & defectibilitas voluntatis humanæ; si tamen Deus, ob rationes occultas suæ infinitæ sapientiæ & prouidentiæ, deserat hominem, per denegationem auxilij efficacis, infallibiliter homo peccabit: iuxta illud Innocentij primi epist. 25. ad Concilium Carthaginense: *Necesse est, vt quo auxiliante vincimus, eo non adiuuante vincamur.*

Dices, ille qui remouet columnam, à qua su-

sustentatur lapis, censetur esse causa, saltem moralis & indirecta, casus lapidis; & ille qui subtrahit sal à carnibus, ex cuius subtractione sequitur illarum corruptio, reputatur causa saltem moralis & indirecta corruptionis illarum: Ergo pariter Deus subtrahens homini auxilium efficax, ex cuius denegatione sequitur infallibiliter peccatum, erit causa, saltem moralis & indirecta, illius.

Respondeo primò, illud argumentum posse in Aduersarios retorqueri, vtpote cùm peccatum non minùs sequatur infallibiliter, ad denegationem gratiæ congruæ, in eorum sententia, quam ad denegationem gratiæ ex se efficacis, & physicè prædeterminantis, in doctrina Thomistarum.

Respondeo secundò, concesso Antecedente, negando consequentiam, & paritatem. Ille enim qui remouet columnam sustentantem lapidem, vel subtrahit sal à carnibus, tenetur interdum illud non subtrahere, nec columnam remouere; Deus autem nunquam tenetur dare auxilium efficax ad eliciendum actum virtutis peccato oppositum: vt autem id quod sequitur ad defectum actionis, alteri imputetur, tria requiruntur, nimirum quod possit, & debeat, & non agat, vt docet S. Thomas 1. 2. quæst. 6. art. 3. Ex quo ibidem qu. 79. art. 1. infert, Deum non posse dici causam peccati, etiam indirectam. *Deus* (inquit) *peccati causa etiam indirectè dici non potest, nec debet, quia tametsi non trabeat auxilium, quod si praeberet, homines non peccarent, hoc totum facit secundum ordinem suæ sa-*

sapientiæ & iustitiæ, cum ipse sit sapientia & iustitia: vnde non imputatur ei quod alius peccet, sicut causæ peccati; sicut gubernator non dicitur causa submersionis nauis, nisi quando subtrahit gubernationem, potens & debens gubernare. Sed de hoc fusiùs tractatu sequenti, cùm exponemus concordiam sanctitatis Dei, cum efficacia & causalitate diuinorum decretorum.

§. III.

Aliud medium in quo Deus futura contingentia cognoscit, eorum nimirum præsentia in æternitate.

NOn potest hoc medium perfectè intelligi, nisi priùs declaretur modus quo futura contingentia sunt Deo præsentia in æternitate, an obiectiuè solùm, ratione præscientiæ; vel etiam physicè & realiter, ratione æternitatis? Primum tenent Scotus, Durandus, Suarez, Vasquez, & plures ex Recentioribus. Secundum docent Thomistæ, quos sequuntur ex Patribus Societatis Molina, Fonseca, Granadus, & Ruizius, cum quibus.

Dico primò, futura contingentia sunt Deo ab æterno præsentia, non solùm obiectiuè & intentionaliter, ratione præscientiæ, sed etiam physicè & realiter, ratione æternitatis.

Probatur primò ex SS. Patribus negantibus Deo præscientiam in rigore, eò quod Deo nihil sit futurum, sed omnia sint illi præsentia. Ita Augustinus lib. 2. ad Simplic. quæst. 2. vbi sic discurrit: *Quid est præscientia, nisi scientia fu-*

futurorum? Quid autem futurum est Deo, qui omnia supergreditur tempora? Si enim in scientia res ipsa habet non sunt futuræ, sed præsentes, ac per hoc non iam præscientia, sed tantum scientia dici potest: Si autem sicut in ordine temporalium, ita & apud Deum nondum sunt quæ futura sunt, sed ea præuenit sciendo: bis ergo ea sentit, vno quidem modo secundum futurorum præscientiam: altera verò modo secundùm præsentium scientiam: aliquid ergo temporaliter accedit scientiæ Dei, quod absurdissimum & fusissimum est. Idem docet Gregorius Magnus lib. 20. Moral. cap. 23. his verbis: *Quomodò est præscius, dum nulla nisi quæ futura sunt præsciantur, & scimus quia Deo futurum nihil est?* Item Anselmus lib. de causa Diaboli cap. 21. sic ait: *Præscientia Dei non propriè dicitur præscientia: cui enim omnia sunt præsentia, non habet futurorum præscientiam, sed præscientium scientiam.*

Ex his Sanctorum Patrum testimonijs triplex argumentum desumo: Primum est SS. Patres locis relatis negant Deo præscientiam in rigore, eò quod omnia sint illi præsentia: At ex eo quod omnia sint Deo obiectiuè solum præsentia, non rectè probatur, ei non conuenire præsentiam in rigore; cùm Prophetarum mentibus multa sint obiectiuè præsentia, de quibus tamen habent in rigore præscientiam: Sentiunt ergo prædicti Patres, futura esse Deo præsentia ab æterno, non solùm obiectiuè, ratione scientiæ, sed etiam realiter & physicè, ratione æternitatis.

Secundum argumentum sic procedit: Patres citati non solùm affirmant omnia esse Deo præsen-

sentia, sed etiam absolutè negant Deo esse aliquid futurum: At ex obiectiua præsentia non tollitur ratio absolutæ futuritionis, bene tamen ex physica: Ergo de ista & non tantùm de prima SS. Patres loquuntur.

Tertium argumentum est: si creaturæ omnes nobis futuræ, non essent Deo physicè in æternitate præsentes, sequeretur illum aliquid in tempore scire de nouo, quod absurdissimum & falsissimum reputat Augustinus. Sequela patet, nam rem dum est, videret vt sibi physicè præsentem, & antequam esset, illam vt sibi futuram cognosceret. Ergo aliquid in tempore sciret de nouo, & his, seu duobus modis, idem cognosceret: *Vno quidem modo secundum futurorum præscientiam, altero verò modo secundùm præsentium scientiam*, vt ait idem S. Doctor loco citato ad Simplicianum.

Eodem discursu vtitur S. Thomas in 1. dist. 58. qu. 1. art. 5. Item qu. 2. de verit. art. 12. vbi sic ratiocinatur: *Cùm visio diuinæ scientiæ æternitate mensuretur, quæ est tota simul, & totum tempus includit, nec alteri parti temporis deest, sequitur vt quidquid in tempore geritur, non vt futurum, sed vt præsens videat*. Vbi probat futura contingentia videri à Deo, seu ab illo intuitiuè cognosci, quia sunt diuinæ æternitati præsentia. Quare non potest intelligi de præsentia obiectiua, & intentionali, sed solùm de reali & physica. Tùm quia aliàs, cùm præsentia obiectiua in videri consistat, probans ideò videri, quia sunt præsentia, idem per idem probaret, & istum sensum efficeret: ideò videntur, quia videntur, quod est ridiculum. Tum etiam, quia ad cognitionem intui-

intuitiuam alicuius obiecti, non ſufficit ſola præſentia obiectiua illius in mente cognoſcentis, ſed requiritur realis illius præſentia & exiſtentia, vt infra oſtendemus. Tum denique quia, cùm æternitas non ſit attributum pertinens ad cognitionem, ſed ad durationem, non cauſat præſentiam obiectiuam, ſed realem & phyſicam. Vnde idem S. Doctor loco ſupra citato ex primo ſcientiarum, ſic habet: *Cùm Deus vno æterno intuitu, non ſucceſſiuo, omnia tempora videat; omnia contingentia in temporibus diuerſis, ab æterno præſentialiter videt, non tantùm vt habentia eſſe in cognitione ſua*, &c. Ergo præter præſentiam obiectiuam quam habent futura contingentia in mente diuina, ratione ſcientiæ, aliam cognoſcit realem & phyſicam, quæ illis competit, ratione æternitatis, ambientis omne tempus, & omnes differentias eius.

Poteſt inſuper probari concluſio ratione fundamentali, & à priori, deſumpta ex natura & perfectione æternitatis: illa enim eſt duratio infinita, indiuiſibilis, & tota ſimul, vt conſtat ex eius definitione à Boetio tradita, & tract. 1. cap. vltimo à nobis explicata: Ergo æternitas, ratione infinitatis, continet omnem durationis menſuram, nempe præteritum, præſens, & futurum: ratione indiuiſibilitatis, ſecundùm ſe tota illa continet; & ratione ſimultatis omnibus durationibus inter ſe ſuccedentibus, abſque ſucceſſione, ab æterno coexiſtit; ac proinde omnia tempora, & omnia tempore menſurata, etſi inter ſe inuicem ſuccedentia, Deo ab æterno in æternitate coexiſtunt. Vnde egregiè Bernardus ſerm. 80. in

Cant. *Tempora sub ea transeunt, non ei: futura non expectat, præterita non recogitat, præsentia, non experitur*, experientia scilicet transeunte. Et Petrus Damianus opusc. 36. cap. 8. *Omnia quæ apud nos elabendo discurrunt, aut per temporum vicissitudines se variant, apud illud hodie* (æternitatis) *stant, & immutabiliter perseuerant. In illo scilicet hodie, dies adhuc immobilis est, quo mundus iste sumpsit originem, in illo iam & ille nihilominus est, quo iudicandus est per æterni iudicij æquitatem.*

Respondent Aduersarij, ex indiuisibilitate æternitatis, solùm posse inferri, quod careat successione sibi intrinseca, non autem extrinseca, desumpta ex rebus creatis, inter se succedentibus, & successiuè diuinæ æternitati coexistentibus.

Sed contra: Imprimis: hæc responsio repugnat verbis Cardinalis Damiani, iam relatis, & definitioni æternitatis, à Boetio traditæ: si enim æternitas non careat successione illi extrinseca, desumpta ex rebus creatis inter se succedentibus, falsum erit, quod omnia quæ apud nos elabendo discurrunt, aut per temporum vicissitudines se variant, in nunc æternitatis stent & immutabiliter perseuerent. Item falsum erit quod ait Boetius nempe quod æternitas sit *tota simul & perfecta possessio*, nam ex quocunque capite defectus actualis possessionis proueniat, siue ab intrinseco, siue ex defectu extrinseci quod est possidendum, non saluatur ratio perfectæ possessionis, vt patet in illo qui diuitias non possidet, ex illarum defectu.

Se-

Secundò potest hæc solutio impugnari, ex eo quod si daretur corpus infinitum in ratione extensionis, omnibus alijs, quantumcumque distantibus inter se, simul adesset: Ergo cùm æternitas sit infinita in ratione durationis: debet similiter omnibus durationibus, quantumcumque distantibus in ratione durationis, subindeque præterito, præsenti, & futuro, simul & absque successione adhuc intrinseca, coexistere.

Confirmatur: Ex distantia locali duorum corporum inter se, non infertur illorum distantia, respectu diuinæ immensitatis: Ergo pariter ex successione futurorum ad inuicem, non potest inferri successio illorum, respectu æternitatis.

Dico secundò, realem & physicam futurorum contingentium in æternitate præsentiam, necessarium esse, vt scientia quam Deus habet de illis, sit intuitiua; & inuariabilis, non verò vt sit certa; & infallibilis.

Prima pars probatur: Notitia intuitiua & cognitio abstractiua in hoc differunt, quod prima ad rem existentem & realiter præsentem terminatur, secunda verò abstrahit à reali præsentia & existentia obiecti, & obiectiuam seu intentionalem solùm requirit; quapropter cognitio prophetica, quamuis terminetur ad res futuras, vt obiectiuè præsentes, in mente Prophetæ, non est intuitiua, sed abstractiua. Vide D. Thomas q. 3. de verit. art. 3. ad 8. *Visio addit supra simplicem cognitionem, aliquid extra genus notitiæ, quod est existentia rei:* Ergo cùm futura contingentia non sint ab æterno in propria duratione vt terminent

ab æterno notitiam Dei intuitiuam, & ab eõ cognoſcantur per ſcientiam viſionis, neceſſe eſt quod ab æterno ſint illi præſentia in menſura ſuæ æternitatis.

Probatur etiam ſecunda pars; Sicut enim teſte D. Thoma infra q. 19. art. 7. voluntas Dei mutaretur, ſi aliquid inciperet velle quod priùs non voluit; ita ſcientia Dei mutaretur, ſi inciperet videre aliquid vt ſibi præſens quod antea non videbat: At ſecluſa præſentia rerum in æternitate, Deus incipere in tempore videre res vt ſibi præſentes, quæ ab æterno videbat tãtùm vt ſibi futuras: Ergo, illa ſecluſa, ſcientia Dei reſpectu futurorum eſſet variabilis, & tranſiret de abſtractiua in intuitiuam, quando obiectum tranſiret de futuro in præſens, & rurſus rediret de intuitiua in abſtractiuam, quando obiectum tranſiret de præſenti in præteritum. Vnde Eccleſiaſtici 39. dicitur: *Opera omnis carnis coram illo, à ſæculo & vſque in ſæculum reſpicit, & nihil eſt mirabile in conſpectu eius.* Quibus verbis Scriptura reddens rationem, quare nihil ſit nouum nec mirabile in oculis Dei, non illam aſſignat, quam quia *à ſæculo & vſque in ſæculum reſpicit*: id eſt, quia videt omnia vt ſibi præſentia in ſua æternitate. Eodem diſcurſu vtitur D. Thomæ hic art. 15. ad 2. his verbis: *Si aliquid eſſet quod priùs Deus neſciuiſſet, & poſtea ſciret, eſſet eius ſcientia variabilis: Sed hoc eſſe non poteſt, quia quidquid eſt, vel poteſt eſſe ſecundùm aliquod tempus, Deus in æterno ſuo ſit.*

Tertia denique pars, quæ aſſerit, realem & & phyſicam futurorum contingentium in æternita-

nitate præsentiam, nec esse necessariam, vt scientia, quam Deus habet de illis sit certa & infallibilis, constat ex dictis §. præcedenti; ibi enim ostendimus, diuinum decretum esse medium in quo futura contingentia certò & infallibiliter cognosci possunt. Vnde si per impossibile illa non coexisterent Deo in æternitate, adhuc tamen ab illo in suo decreto efficaci, certò & infallibiliter cognosci possent. Patet id in futuris conditionatis, quorum conditio nunquam purificabatur, nam Deus ea certò & infallibiliter in decreto conditionato cognoscit, quamuis non sunt illi præsentia in æternitate, quia nunquam existent in tempore, defectu conditionis quæ nunquam ponetur.

Dices, D. Thomas 1. contra Gent. c. 67. docet quod vt contingens subdatur certæ cognitioni, requiritur vt habeat esse determinatum, & non possit non esse; si enim posset non esse, posset etiam falli cognitio; vnde cùm contingens vt futurum, & vt contentum in suis caussis, possit non esse, hinc infert S. Doctor, illud non posse certò cognosci vt futurum, subindeque vt terminet certam & infallibilem scientiam, debere cognosci in seipso, prout est præsens in mensura æternitatis.

Respondeo D. Thomam ibi non considerare futura contingentia per ordinem ad caussam primam, in qua, ratione decreti efficacis & inuariabilis, certò & infallibiliter continentur; sed solum respectiuè ad caussas secundas contingentes & mutabiles, & prout abstrahunt à diuino decreto, eas determinante & applicante ad agendum; sub qua ratione

non possunt esse medium, in quo Deus futura contingentia certò cognoscat, ac proinde respectiuè ad illas, nulla potest esse ratio certitudinis cognitionis diuinæ, respectu futurorum, nisi præsentia illorum in æternitate.

Obijcies primò contra primam conclusionem: Si Antichristus v. g. nunc existeret in æternitate, verum esset dicere de illo, quod existeret ab æterno: Sed hoc repugnat fidei: Ergo & illud. Sequela Maioris videtur manifesta, existere enim in æternitate: idem est ac existere ab æterno.

Confirmatur: Si Antichristus in æternitate existeret, deberet in ea esse productus, cùm existentia non possit illi communicari, nisi media creatione, vel productione: Sed hoc dici nequit, aliàs ille bis produceretur, nempe in æternitate, tanquam in mensura superiori, & in tempore tanquam in mensura propria, in qua aliquando existere debet: Ergo nec illud.

Vt hæc & similia argumenta facilè diluantur, & denegatur radix deceptionis & hallucinationis Aduersariorum in hac materia, diligenter obseruandum est, præsentiam realem & physicam futurorum contingentium in æternitate, tribus modis posse concipi, vel imaginari. Primò per quandam anticipatam illorum productionem in æternitate, distinctam ab illa qua producuntur in tempore; ita vt Antichristus v. g. concipiatur vt præsens in æternitate, quia in illa iam praductus est, & positus extra causas. Secundò per coextensionem ipsius rei temporalis ad totam æternitatem, eo ferè modo quo illi coextenderetur tem-

tempus infinitum, si daretur. Tertiò per coextensionem ipsius æternitatis ad illam differentiam temporis, in qua futura contingentia aliquando existent, & erunt præsentia. Duo primi modi, nec admittuntur à Thomistis, nec ab vllo Catholico admitti possunt; cùm Scriptura testetur; nihil esse productum ab æterno, sed omnia incœpisse in tempore. Vnde quando dicimus, futura contingentia esse realiter Deo præsentia in sua æternitate, hoc debet intelligi in tertio sensu, & de tertio modo præsentiæ nimirum per coextensionem ipsius æternitatis ad illam differentiam temporis futuri, in qua illa existent, in propria mensura & duratione.

Ad obiectionem ergo respondeo, negando sequelam Maioris, aliud enim est, Antichristum esse ab æterno, & aliud illum existere in æternitate: vt enim esset ab æterno, deberet eius existentia ad totam æternitatem coextendi, eo ferè modo quo ipsi coextenderetur tempus infinitum: vt autem dicatur esse præsens & existens in æternitate, hoc non requiritur, sed sufficit quod illa differentia temporis; in qua aliquando existet, nunc contineatur in æternitate; istaque, ratione suæ infinitatis, ad eam virtualiter se extendat.

Ad confirmationem nego similiter sequelam Maioris, vt enim Antichristus dicatur præsens & existens in æternitate, non requiritur quod in ea producatur, sicut imaginantur Aduersarij, sed sufficit quod eius productio, quæ est futura in tempore, sit præsens in æternitate; ratione enim huius productionis temporalis & futuræ, dicitur Antichristus præ-

sens & existens in æternitate; quia cùm illa sit mensura infinita, indiuisibilis, & tota simul, continet omnem durationis mensuram & differentiam, absque vlla successione, & in vnico nunc indiuisibili, vt antea declarauimus.

Dices, Æuum Angeli est mensura à parte post infinita, & formaliter indiuisibilis, ac tota simul, & tamen futura contingentia, antequam existant, non sunt realiter præsentia Angelo in æuo; aliàs enim ea cognosceret Angelus intuitiuè, antequam essent in propria duratione. Item immensitas Dei æquè est infinita, ac eius æternitas, & tamen non continet loca præterita, vel futura, sed tantùm præsentia & actu existentia: Ergo ex eo quod æternitas sit mensura infinita; non sequitur eam continere res temporales & successiuas, quando sunt præteritæ, vel futuræ, sed solùm quando sunt actu præsentes & existentes.

Respondeo, concesso Antecedente, negando consequentiam & paritatem. Disparitas est, quantùm ad primum, quod sicut esse Angeli, quamuis superius ad esse naturæ corporeæ, ipsum tamen non continet in se; sed disparatè se habet ad illud. Ita similiter, licet æuum sit mensura excellentior tempore, ipsum tamen non ambit, sed ad illud disparatè se habet. Secùs verò res se habet in æternitate, sicut enim esse diuinum continet in se esse cuiuslibet creaturæ, ita æternitas, quæ est propria mensura diuini esse, non solùm est perfectior qualibet alia inferiori mensura, sed etiam omnes illas continet. Potest hoc explicari exemplo loci communis, per respectum

ad loca particularia, cui comparatur æternitas; & loci particularis maioris, per ordinem ad alia loca particularia minora, cui ſimile eſt æuum. Sicut enim locus particularis maior, non debet neceſſariò continere alia minora loca (Affrica enim v. g. licet ſit maior Gallia, eam tamen non continet) ita licet æuum ſit duratio maior tempore, quia tamen eſt menſura particularis, cui tempus non ſubordinatur eſſentialiter, non continet res præteritas vel futuras in tempore. E contra verò, quemadmodum locus communis ambit omnia loca particularia, v. g. ſupremum cœlum omnia alia corpora ſibi inferiora: ita æternitas, cùm non ſit menſura particularis, ſicut æuum, ſed vniuerſalis, debet omnes inferiores durationes, & earum partes, continere realiter, idque modo indiuiſibili, & abſque ſucceſſione, eo quod ſit formaliter indiuiſibilis & tota ſimul.

Ratio verò diſparitatis quoad ſecundum conſiſtit in eo quod immenſitas eſt infinita ſolùm in ratione virtutis locatiuæ, non vero in linea durationis, ſicut æternitas. Vnde cùm infinitum ſolùm continere debeat omnem perfectionem poſſibilem, pertinentem ad propriam lineam, immenſitas, quæ eſt virtus repletiua omnis loci, debet quidem continere & replere omnem locum præſentem, omneſque eius differentias, ſcilicet ſurſum, deorſum, propinquum, remotum &c. non tamen loca præterita, vel futura. E contra verò æternitas, omnes differentias ad lineam durationis pertinentes, id eſt præteritum, præſens, & futurum, ſinu ſuo vaſtiſſimo & infinito complecti

debet, nec expectare quod res ipsæ temporales existant, vt illas contineat & mensuret. Vnde Isidorus de summo bono cap. 6. *Omnia tempora præcedit diuina æternitas, nec in Deo præteritum, præsens, & futurum aliquid creditur, sed omnia præsentia in eo dicuntur, quia æternitate sua cuncta complectitur.*

Obijcies secundò: Implicat aliquid existere in mensura superiori & aliena, nisi existat in propria, sibique intrinseca, repugnat enim v. g. aliquod corpus esse sub cœlo, tanquam sub primo locante, nisi existat in aliquo loco inferiori, sibi proprio & adæquato: Sed Antichristus v. g. non existit nunc in duratione & mensura propria: Ergo nec in mensura superiori æternitatis.

Respondeo Maiorem esse veram, quandò mensura extrinseca & superior, finita & limitata est, vt accidit in exemplo adducto; secùs verò, si sit infinita & illimitata, vt contingit in proposito; æternitas enim est infinita in ratione durationis, & ratione suæ infinitatis, non solùm ad tempus præsens, sed etiam ad præteritum & futurum potest se extendere; vnde vt aliquid ab ea contineatur, non requiritur quod actu existat in propria mensura, sed sufficit quod extiterit, vel extiturum sit.

Obijcies tertiò, sequeretur ex nostra sententia, Antichristus simul esse & non esse in æternitate: quod implicat: Probatur sequela: Antichristus secundùm nostra principia existit realiter in æternitate, quatenus illa, ratione suæ infinitatis, continet differentiam illam temporis futuri, in qua Antichristus aliquando existet. Sed ex hoc etiam sequitur

quod

quod idem Antichristus non sit in æternitate; cùm similiter æternitas, ratione eiusdem infinitatis, contineat differentiam temporis præsentis, in quo Antichristus nondum est: Ergo iuxta nostra principia, Antichristus simul est & non est in æternitate. Sequitur etiam ex nostra sententia, Adamum & Antichristum, creationem mundi, & vltimum iudicium, inter se mutuò coexistere. Sicut enim quæ sunt eadem vni tertio, sunt eadem inter se, ita quæ sunt præsentia & coexistentia vni tertio, debent esse præsentia & coexistentia inter se: Sed in nostra sententia, Adam & Antichristus, creatio mundi, & vltimum iudicium, sunt præsentia & coexistentia vni tertio, nempe æternitati: Ergo & inter se.

Pro solutione horum & similium argumentorum, diligenter obseruandum est, quod sicut esse diuinum, quamuis simplicissimum, æquiualet multis perfectionibus quæ sunt dispersæ in rebus creatis & potest ab illis diuersimodè participari: ita licet eius æternitas sit indiuisibilis & tota simul, habet tamen latitudinem quandam virtualem, seu partes virtualiter distinctas, per correspondentiam & analogiam ad nostrum tempus; ita vt concipiamus illam habere vnam partem virtualem, correspondentem tempori præterito; alteram correspondentem tempori præsenti, & alteram correspondentem tempori futuro, & has diuersas partes virtuales, diuersos æternitatis sinus, nonnullis appellant. Hoc præmisso.

Ad primum respondeo primò, quod sicut ratione distinctionis virtualis, de diuinis attri-

bu:is & relationibus verificari possunt prædicata contradictoria: v. g. quod Deus inquantum iustus punit, inquantum misericors non punit: quod Pater communicat suam essentiam Filio, & non communicat illi paternitatem, vt tract. 1. cap. 3. declarauimus. Ita distinctio partium virtualium in æternitate, sufficit vt de Antichristo verificentur prædicata contradictoria. Secundò dici potest, has propositiones, Antichristus est & non est in æternitate, non esse propriè contradictorias; quia non verificantur de æternitate secundùm idem formaliter, sed solùm ratione diuersarum partium virtualium quas continet, & per habitudinem & correspondentiam ad diuersas partes nostri temporis. Sicut istæ, Deus inquantum iustus punit, inquantum misericors non punit. Pater communicat Filio essentiam, & non communicat illi paternitatem, non sunt propriè contradictoriæ, quia verificantur de eadem entitate increata Dei, prout æquiualet absoluto & respectiuo, & diuersis perfectionibus, quæ sunt dispersæ in rebus inferioribus.

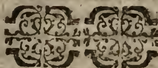
Ad secundum dicendum, quod sicut illa quæ sunt idem vni tertio adæquatè, sunt idem inter se, secus verò illa quæ sunt idem vbi tertio inadæquatè, vt constat in Personis Diuinis, quæ licet sint inadæquatè idem in essentia, non sunt tamen idem inter se. Ita etiam quæ coexistunt & sunt præsentia vni tertio adæquatè & totaliter, coexistunt etiam inter se, non tamen illa quæ coexistunt vni tertio solùm inadæquatè, & non totaliter. Adam verò & Antichristus non coexistunt æternitati

totaliter & adæquatè, & ſecundùm totam extenſionem virtualem quam includit; ſed inadæquatè tantum, & ſecundùm aliquam ſolùm eius virtualitatem, quia non coexiſtunt illi, quatenus æquiualet omnibus differentijs temporis, & quatenus in ſe continet omnes illos ſinus & partes virtuales, de quibus antea diximus, ſed ſolùm inquantum continet vnam partem virtualem, correſpondentem differentiæ temporis præteriti, in qua Adamus extitit, & alteram correſpondentem tempori futuro, in quo Antichriſtus exiſtet.

Ex dictis toto hoc capite intelliges, tria eſſe media, in quibus Deus certò & infallibiliter futura contingentia cognoſcit. Primum eſt decretum prædeterminans, quod ratione ſuæ infinitæ virtutis & efficaciæ, habet certam & infallibilem cum illis connexionem. Secundùm, ipſæ cauſæ ſecundæ, à Deo prædeterminatæ; licet enim cauſæ ſecundæ, vnde ſumptæ, & ſecundùm ſe conſideratæ, non poſſint habere rationem medij, in quo Deus certò & infallibiliter futura contingentia cognoſcat, vt §. 1. contra Molinam oſtendimus, bene tamen, vt ſubſunt decreto prædeterminanti, & phyſicæ prædeterminationi, quæ eſt huius decreti executio & cauſalitas. Vnde quando S. Thomas hìc art. 13. & alibi docet futura contingentia non poſſe certò cognoſci in cauſis ſecundis, hoc debet intelligi de cauſis ſecundis, nudè ſumptis, & indeterminatis ad agendum, non verò de illis, vt decreto prædeterminanti & diuinæ motioni ac prædeterminationi ſubiectis: nam quod in talibus cauſis certò cognoſcat futura, expreſsè docet 1.

con-

contra Gent. cap. 67. & quæst. 12. de verit. art. 10. Tertium denique medium, in quo Deus non solùm certò, sed etiam intuitiuè, & inuariabiliter cognoscit futura contingentia, est eius æternitas, quæ ratione suæ infinitatis, indiuisibilitatis, & simultatis, simul, & in vnico nunc indiuisibili, continet & mensurat omnes differentias temporis, & omnia quæ in illis successiuè fluunt & transeunt: Sicut centrum, quamuis indiuisibile, adest tamen cuique puncto opposito in circumferentia, & omnibus lineis, ab eadem circumferentia ad centrum deductis. Vnde Deus (vt ait S. Thomas hic art. 13. ad 3. & quæst. 2. de verit. art. 12.) ita se habet in ordine ad præterita & futura, sicut existens in alta specula, ex qua intuetur totam viam, & omnes in ea transeuntes; licet enim vnus purgat post alium, & posterior non videat priorem, ille tamen qui est in specula, omnes simul intuetur, & habet sibi præsentes. Ita similiter Deus habet sibi præsentes in specula suæ æternitatis res omnes temporales & successiuas, etiam præteritas, & futuras, licet istæ succedant illis, & in propria mensura & duratione nequeant simul existere.



CA-

CAPVT V.

De scientia media.

Dari in Deo certam & infallibilem futurorum conditionatorum notitiam, docent communiter Thomistæ, & satis apertè colligitur ex varijs Scripturæ testimonijs, quibus illa futura reuelantur. Nam 1. Regum 23. 3. Regum 11. & Matth. 11. tria prænuntiantur futura conditionata, nempe traditio Dauid in manus Saul, si mandat in Ceyla. Peruersio filiorum Israel, si ingrediantur ad filias Gentium, & conuersio Tyriorum & Sydoniorum, si Christus apud illos prædicasset, & fecisset signa ac miracula quæ fecit apud Iudæos.

Nec valet quod respondent Cariel, Corneio, Typhanius, & alij, hæc dici tantùm per exagerationem humanam, vel secundùm probabilem tantùm cognitionem, quam Deus habebat de huiusmodi futuris, attendendo ad inclinationem causarum secundarum, quæ positis illis conditionibus, de se magis erant inclinatæ ad illos effectus, quam ad oppositos. Vnde Scriptura post verba illa Matth. 11. *Si in Tyro & Sydone &c.* addit: *Si in Sodomis factæ fuissent virtutes, quæ factæ sunt in te, fortè mansissent vsque ad hunc diem.* Vbi particula *fortè*, solam probabilitatem & coniecturam, non autem infallibilitatem & certitudinem denotare videtur. Non valet, inquam, hæc responsio: Primò, quia seductio & auersio cordis filiorum Israel, si ad alienigenas ingrederentur,

tur, vt certissima prænuntiatur 3. Regum 11. ait enim Scriptura. *Non ingrediemini ad eas, certissimè enim auertent corda vestra.* Quæ particula *certissimè*, omnimodam certitudinem & infallibilitatem, & non solam probabilitatem & coniecturam significat.

Secundò, quia D. Augustinus de bono perseuer. cap. 9. agens de Tyrijs & Sydonijs, ait: *Sed nunquid possumus dicere, etiam Tyrios, & Sydonios, talibus apud se virtutibus factis, credere noluisse, aut credituros non fuisse, si fierent; cùm eis ipse Dominus attestetur, quod acturi essent magnæ humilitatis pœnitentiam, si in eis facta essent diuinarum illa signa virtutum?* Manifestè ergo Augustinus admittit certitudinem illius futuri conditionati, nempe quod credituri essent Tyrij, si talia signa vidissent.

Tertiò, D. Thomas quæst. 12. de verit. artic. 10. & 2. 2. quæst. 171. artic. 6. ad 2. docet, quod quamuis Prophetæ quandoq; solùm reueletur futurum, quantùm ad ordinationem causarum ad ipsum: cognitio tamen Dei, non solùm terminatur ad dispositionem causarum; sed etiam infallibiliter ad euentum futurum vel non futurum: Ergo tametsi futura conditionata reuelata in Scriptura, aliquando Prophetæ solùm innotescant, quoad ordinem causarum ad ipsa; tamen cognitio & præscientia diuina, non solum ad ordinem causarum terminari debet, sed etiam ad euentum futurum, vel negationem eius, sub tali conditione, & consequenter futura conditionata certò & infallibiliter cognoscuntur à Deo, vel vt vera, vel vt falsa determinatè.

Quar-

Quartò, licet sublatis decretis conditionatis, non possit dari in Deo certa & infallibilis futurorum conditionatorum scientia; illis tamen admissis, eorum certa notitia Deo denegari non potest; cùm enim talia decreta sint ab intrinseco efficacia, vt tractatu sequenti ostendemus, habent nexum infallibilem cum huiusmodi futuris, & sunt medium aptissimum, in quo fundetur certa & infallibilis eorum cognitio, vt capite præcedenti dicebamus de decretis absolutis: At in Deo posse absque inconuenienti, imò & debere admitti decreta absoluta ex parte subiecti, & conditionata ex parte obiecti, constabit ex infra dicendis: Ergo datur in Deo certa & infallibilis futurorum conditionatorum notitia.

Neque obstat quod Scriptura tribuens Deo huiusmodi futurorum scientiam, vtatur interdum particula *fortè*, vel *forsitan*; illa enim non semper denotat dubitationem, vel incertitudinem, sed liberi arbitrij mutabilitatem, vel ipsius rei difficultatem. Vnde Hieronymus super cap. 26. Ieremiæ: *Verbum ambiguum forsitan, maiestati Dei non potest con enire, sed nostro loquitur affectu, vt liberum homini seruetur arbitrium.* Addo quod, etsi talis particula denotaret aliquam dubietatem, vel coniecturalem cognitionem in Deo, respectu futurorum conditionatorum; ea tamen non esset respectu illorum, per ordinem ad decretum diuinum, sed per ordinem ad causas secundas, respectiuè ad quas contingentia dicuntur. Vnde ex illa posset solùm inferri, huiusmodi futura cognosci à Deo coniecturaliter, per respectum ad causas creatas, in quibus fallibiliter

ter continetur, non verò per ordinem ad suum decretum, in quo tanquam in causa certa & infallibili continentur. In eodem sensu intelligi & explicari debet Augustinus, cum lib. de præd. SS. Sanct. cap. 14. explicans illud Sapient. 4. *Raptus est, ne malitia mutaret intellectum eius*, ait: *Dictum est secundum pericula vitæ huius, non secundum præscientiam Dei, qui hoc præsciuit quod futurum erat, non quod futurum non erat*. His enim verbis solùm intendit docere, quod in Scriptura Deus reuelauerat futurum, illud secundùm ordinem quem dicebat ad causas secundas & inferiores, per ordinem ad quas non habebat omnimodam certitudinem & infallibilitatem, sed probabilem tantùm & coniecturalem. Et hic etiam est verus & germanus sensus nonnullorum Thomistarum, qui videntur tribuere Deo cognitionem tantùm coniecturalem de huiusmodi futuris; nam manifestè loquuntur de illis, vt contentis in causis secundis, & per respectum ad illas; non verò prout in diuino decreto continentur, & respectiuè ad illud.

Hoc præmisso, de quo, vt dixi, nulla fere inter Thomistas est dubitatio, totius difficultatis, & controuersiæ, quæ inter illos & Patres Societatis versatur, punctum, in hoc positum est, an Deus futura conditionata cognoscat independenter à prædicto decreto conditionato, subindeque in signo rationis illud antecedente, vel solùm dependenter ab illo, & in signo illud subsequente? Primum docent scientiæ mediæ defensores, secundum eius impugnatores, qui (vt fatetur Typhanius, insignis ex eadem Societate Theologus, & Academiæ

Mus-

Mussipontanæ Cancellarius, in lib. de ordine, deque priori & posteriori cap. 25.) & antiquitate, & numero, & authoritate, longè sunt potiores. Imò cap. præcedenti ait, *nullum alium Theologum ante Molinam; nec per somnium quidem de scientia media cogitasse, nec eam vllibi, vel supposuisse, vel adhibuisse, ad vllam siue Scripturæ, siue Theologiæ Scholasticæ difficultatem expediendam.*

§. I.

Impugnatur scientia media ex doctrina S. Augustini & D. Thomæ.

PLura possem proferre D. Augustini testimonia, quibus expungi videtur scientia media, seu cognitio futurorum conditionatorum, independens à decreto, eoque anterior; sed in hoc Manuali breuitati studens, ea tantùm proferam quæ tradit S. Doctor in libris de prædestinatione Sanctorum, & de bono perseuerantiæ, quos scripsit post acceptas epistola Prosperi & Hilarij, aduersùs reliquias Pelagianorum, & vt epistolis illis responderet. In primo ergo libro cap. 10. sic habet: *Prædestinatione quippe Deus ea præsciuit quæ fuerat ipse facturus.* Et infra: *Quandò promisit Abrahæ fidem Gentium, non de nostræ voluntatis potestate, sed de sua prædestinatione promisit: promisit enim quod ipse facturus erat, non quod homines, &c.* Vbi S. Pater scientiam mediam exclusit, & prorsus eliminauit. Eius enim assertores dicunt, ideò Deum posse prædicare vel promittere, quinam conuertentur nec ne,

quia

quia præſcit quinam obtemperaturi ſint gratiæ omnibus oblatæ. At verò Auguſtinus docet, ideò Deum poſſe prædicere vel promittere actus noſtros, quia potens eſt illos facere, non de noſtra poteſtate, ſed de ſua prædeſtinatione. Et iterum cap. 17. eiuſdem libri docet nulla poſſe Deum præſcire futura, niſi in decreto, ex quo plane omnis vſus ſcientiæ mediæ interdicitur. Verba eius ſunt: *Hæc eſt immobilis veritas prædeſtinationis & gratiæ. Nam quid eſt quod ait Apoſtolus, ſicut elegit nos in ipſo ante mundi conſtitutionem? quod profectò, ſi propterea dictum eſt, quia præſciuit Deus credituros, non quia facturus fuerat ipſe credentes, contra iſtam præſcientiam loquitur Filius dicens, non vos me elegiſtis, ſed ego elegi vos: electi ſunt itaque ante mundi conſtitutionem, ea prædeſtinatione qua Deus ſua facta præſciuit.*

Reſpondent Aduerſarij, quod dum Auguſtinus docet Deum futura noſtra opera in ſua prædeſtinatione præſcire, loquitur de futuris abſolutis, non verò de conditionatis; ſubindeque non excludit ſcientiam mediam, quæ eſt cognitio futurorum conditionatorum ante decretum ſeu prædefinitionem conditionalem voluntatis diuinæ.

Sed contra primò: D. Auguſtinus ibi loquitur de illis futuris, de quibus à Proſpero & Hilario fuerat interrogatus, & de quibus mentionem fecerat in libro de ſex quæſtionibus Paganorum: At illa ſunt futura conditionata, erat enim ibi quæſtio de iſto futuro: *Si Chriſtus tali tempore & loco apud Gentiles prædicaſſet, an illi credidiſſent vel non?* vt con-

constat ex prædictis Epistolis Prosperi & Hilarij : Ergo ibi loquitur de futuris conditionatis.

Secundò, Augustinus non solùm docet, ad præscientiam futurorum requiri prædestinationem seu decretum, sed etiam in ipsa prædestinatione seu decreto, Deum futura cognoscere, vt constat ex illis verbis : *Prædestinatione sua quippe Deus ea præsciuit quæ fuerat ipse facturus* & ex istis : *Electi sunt ante mundi constitutionem, ea prædestinatione qua Deus sua facta præsciuit*. Sed hoc non potest verificari de futuris etiam absolutis, in sententia Aduersariorum ; licet enim quidam ex illis velut præscientiam absolutorum supponere in Deo decretum absolutum, negant tamen eam in illo fundari, seu illi vt medio inniti, & docent Deum cognoscere omnia futura contingentia, siue absoluta, siue conditionata, in causis secundis ab illo comprehensis, vt existimant Molina & Beccanus ; vel, vt alij magis communiter censent, immediatè in seipsis, ac in eorum veritate obiectiua : Ergo illi manifestè Augustino contradicunt, ab eoque longissimè distant.

Tertiò, Ergo Augustinus loquatur de futuris absolutis, si Deus futura absoluta in sua prædestinatione cognoscit, hoc est propter dependentiam quam habent ab illa : Sed ab eisdem causis in statu conditionato dependent futura conditionata, à quibus in statu absoluto dependent futura absoluta : Ergo sicut ista Deus cognoscit in sua prædestinatione, seu decreto absoluto & efficaci, ita & illa in sua prædestinatione, seu decreto conditionato, contemplatur.

De-

go nec dantur à Deo, aut ea se daturum esse nescit. Quod si & datur, & ea se daturum esse præsciuit, perfectò prædestinauit. Quibus verbis S. Doctor apertè docet, hæc duo, præscientiam & prædestinationem, respectu bonorum, in Deo eodem modo se habere, &, vt ita loquar, eodem passu incedere; subindeque sicut datur in Deo præscientia futurorum conditionatorum, ita in illa admittendam esse eorum prædestinationem, seu prædefinitionem conditionalem, & sic vacare scientiam mediam, quæ est præscientia futurorum conditionalium, independens à decreto seu prædefinitione conditionali voluntatis diuinæ.

Secunda regula generalis, quam tradit Augustinus cap. 18. eiusdem libri, est: Quando in Scriptura vel SS. Patribus inuenitur nomen præscientiæ, & agitur de vocatione electorum, nomine præscientiæ debet intelligi prædestinatio. Verba eius sunt; *Deum prædestinasse est hoc præscisse quod fuerat ipse facturus. Quid ergò nos prohibet, quando apud aliquos verbi Dei tractatores legimus Dei præscientiam, & agitur de vocatione electorum, eandem prædestinationem intelligere.* Quæ regula esset omnino falsa, si daretur aliqua præscientia explorans futuritionem rerum, independens à decreto, illudque præueniens, vt constat: Ergo D. Augustinus non agnoscit in Deo talem præscientiam, nec per consequens scientiam mediam.

Quid

Quid de D. Thoma?

In omnibus semper Augustino adhæsit fidelissimus eius discipulus S. Thomas, quare non potuit ei placere scientia media, si Augustino displicuerit, nec ab illo approbari, si ab isto fuerit reprobata. Et certè plura extant doctrinæ huius Doctoris Angelici principia, quæ apertè repugnant scientiæ mediæ, & quibus penitus iugulatur & extinguitur.

In primis enim vnum ex principijs quæ S. doctor sæpe repetit ac inculcat, tanquam præcipuum suæ doctrinæ fundamentum est, Deum non cognoscere res immediatè in seipsis, sed solùm in seipso, & in essentia sua tanquam in causa, & medio prius cognito. Ita expresè docet hic qu. 14. art. 5. in corpore, quod his verbis concludit: *Sic igitur dicendum est, quod Deus seipsum videt in seipso; alia autem à se videt, non in ipsis, sed in seipso.* Idem reperit in resp. ad primùm. Et 1. contra gentes cap. 49. probat ex Dionysio, Deum omnia cognoscere in sua essentia tanquam in causa. Et cap. 65. de ratione 5. sic ait: *Cognitio Dei est de tribus omnibus per causam; se enim cognoscendo, qui est omnium causa, alia quasi suos effectus cognoscit.* Quod cap. 67. extendit ad futura contingentia, & cap. 68. ad actus liberos voluntatis nostræ, ait enim: *Deus scit omnes voluntates nostras* (id est volitiones) *per hoc quod est nobis causa volendi.* Ex quo principio sequitur, manifesta destructio scientiæ mediæ; cùm enim essentia diuina non sit causa rerum, nisi vt habet adiunctam voluntatem, &

nisi

nisi vt determinata per decretum (eò quod Deus non sit agens ad extra per modum naturæ, sed per modum liberi) si Deus in illa tanquam in causa, & medio priùs cognito, futura contingentia & libera contemplatur, manifestum est, illum ea non cognoscere antecedenter ad suum decretum per scientiam mediam.

Secundò idem S. Doctor in 1. dist. 39. qu. 1. art. 1. ad 5. docet scientiam Dei respectu futurorum contingentium subiacere libertati voluntatis diuinæ, quod repetit art. 2. ad 1. his verbis: *Ipsum scire in Deo est subiectum libertati voluntatis*: At scientia quæ subiacet libertati voluntatis diuinæ, subiacet diuino decreto, illique vt medio innititur: cùm decretum sit ipsum exercitium voluntatis & libertatis diuinæ: Ergo iuxta D. Thomam scientia Dei respectu futurorum contingentium fundatur in decreto, illique vt medio innititur, subindeque non est scientia media, quæ est independens à decreto, eoque anterior.

Nec valet, si dicas, D. Thomam ibi tantùm loqui de scientia absolutorum, non verò de scientia conditionalium. Hoc enim dato, & non concesso, nihilominus præcluditur aditus scientiæ mediæ; quia, vt supra dicebamus, si præsentia absolutorum nitatur decreto, illud debet esse de se efficax, & ab intrinseco cum illis connexum, subindeque excludens scientiam mediam, quæ supponit decretum indifferens, & à voluntate humana quoad speciem actus determinabile.

Tertiò D. Thomas hìc qu. 14. art. 8. ad 1. & qu. 2. de verit. art. 14. ad 1. docet non

ideò res sciri à Deo, quia futuræ sunt, sed ideò futuras esse, quia sciuntur à Deo. Vnde explicat dictum Origenis dicentis, *quia futurum est aliquid, ideò scitur à Deo*, & dicit, hoc non esse intelligendum secundùm causam essendi, sed tantùm secundùm causam inferendi. Hoc verò negant vnanimiter assertores scientiæ mediæ, & meritò, quia illo eam vident interimi; nam cùm scientia visionis non sit causa rerum, nisi supposito decreto, si nihil est futurum, nisi quia Deus videt esse futurum, profectò nihil intuetur futurum ante, sed post decretum.

Quartò idem S. Doctor eadem quæst. 14. eodemque art. 8. ad 5. docet scientiam Dei esse priorem rebus, nec ab illis mensurari, quantùm ad veritatem & certitudinem, sed potiùs esse illarum regulam & mensuram, ait enim: *sicut scibilia naturalia sunt priora scientia nostra, & mensura eius: ita scientia Dei est prior quam res naturales, & mensura ipsarum*. Et 1. 2. qu. 93. art. 1. ad 3. *Ratio intellectus diuini* (inquit) *aliter se habet ad res, quam ratio humani intellectus. Intellectus enim humanus est mensuratus a rebus, vt scilicet conceptus hominis non sit verus propter seipsum, sed dicitur verus ex hoc quod consonat rebus. Intellectus verò diuinus est mensura rerum, quia vnaquæque res intantum habet de veritate, inquantum imitatur intellectum diuinum*. At cum illo Angelici Doctoris principio, non posse stare scientiam mediam, euidens est, quia talis scientia non est regula & mensura certitudinis & veritatis futurorum conditionalium, sed potiùs eorum futuritionem & veri-

rita-

ritatem obiectiuam ſupponit, eamque dumtaxat ſpeculatur & explorat: Ergo ſcientia media principijs doctrinæ D. Thomæ repugnat.

Quintò. S. Thomas qu. 6. de verit. art. 3. cùm ſibi obieciſſet contra certitudinem prædeſtinationis, quod prædeſtinatio non habet certitudinem abſolutam, ſed tantùm conditionatam, ex hypotheſi, quod voluntas humana conſentiat, reſpondet: *Ad quartum dicendum, quod cauſa ſecunda quam oportet ſupponere ad inducendum prædeſtinationis effectum, etiam ordini prædeſtinationis ſubiacet, & ideò ordo prædeſtinationis, quamuis ſit cum ſuppoſitione voluntatis humanæ, nihilominus tamen abſolutam habet certitudinem.* Vbi apertè docet, prædeſtinationem non ſupponere ſcientiam explorationem conſenſus; quia nimirum ipſe conſenſus prædeſtinationi & decreto ſubiacet, illudque ſubſequitur. Quod ſi conſenſus ſubiacet decreto & prædeſtinationi, planum eſt, antequam Deus de tali conſenſu habeat prædeſtinationem ſeu decretum, illum non eſſe futurum, nec proinde poſſe præuideri vt futurum per ſcientiam mediam.

Demum euidens eſt ſcientiam mediam, deſtructo eius obiecto, ſtare non poſſe: At D. Thomas apertè excludit obiectum ſcientiæ mediæ, nimirum veritatem obiectiuam determinatam propoſitionem contradictoriarum de futuro contingentium lect. 13. ſuper c. 8. libri periherm. denegat huiuſmodi propoſitionibus veritatem determinatam: quia futurum contingens non habet eſſe determinatum in cauſis liberis. Et in 1. ſent. diſt. 38. q. 1. art.

 5. ad

5. ad 2. sic ait: *Futurum contingens non est determinatè verum antequam fiat, quia non habet causas determinatas*. Item q. 16. de malo art. 7. *Ea* (inquit) *quæ sunt ad vtrumlibet, non possunt præcognosci in suis causis determinatè, sed sub distinctione, vtpote quià erunt vel non erunt, sic enim habent veritatem*. Ergo scientia media cum principijs doctrinæ D. Th. stare non potest.

§. II.

Confutatur scientia media ratione fundamentali, & à priori, desumpta ex definitione futuri.

HÆc ratio potest sic breuiter proponi: Ante decretum & prædefinitionem voluntatis diuinæ, nihil est absolutè, vel conditionatè futurum, nec proinde cognoscibile vt tale ab intellectu diuino: Ergo pro priori ad illud non datur in Deo certa & infallibilis futurorum conditionatorum cognitio, quæ à Recentioribus appellatur *scientia media*. Consequentia patet, Antecedens probatur. Futurum est illud quod est determinatum in causa, ab habendam existentiam pro tempore sequenti: Sed ante decretum & prædefinitionem voluntatis diuinæ, nihil est absolutè vel sub conditione determinatum in causa, ad habendam existentiam pro tempore sequenti, cùm decretum sit ipsa determinatio causæ primæ: Ergo pro illo priori nihil est absolutè vel conditionatè futurum. Minor est euidens, Maior verò probatur primò ex D. Thoma hic qu.

16.

16. art. 7. ad 3. vbi sic habet: *Omne quod est, ex eo futurum fuit, antequam esset, quia in causa sua erat vt fieret, vnde sublata causa non esset futurum illud fieri*. Et qu. 14. art. 3. *Alio modo potest considerari contingens, vt est in sua causa, & ita consideratur vt futurum.* Item qu. 2. de verit. art. 12. ad 7. *Cùm dicitur hoc est futurum, assignatur ordo qui est in causis illius rei ad productionem eius*. Ordo autem ille nihil est aliud, quam determinatio & præparatio causarum, ad rei productionem, vt asserit idem S. Doctor in toto illo articulo, & præcipuè in resp. ad 7. Ergo iuxta doctrinam D. Thomæ, futurum est illud quod est determinatum in causa, ad habendam existentiam pro tempore sequenti.

Ratio etiam id suadet, nam rem esse futurum, est aliqua demonstratio realis, non quidem intrinseca, sed extrinseca, denominatio enim intrinseca non potest competere rei non existenti: Ergo debet ab aliqua forma reali & extrinseca prouenire: At talis forma non potest esse alia, quàm determinatio causæ ad eius productionem: Ergo rem esse futuram, nihil est aliud quam illam esse determinatam in causa ad habendam existentiam pro tempore sequenti. Minor probatur: Talis forma non potest esse ipsa causa præcisè vt potens ad producendum effectum; cum vt sic tantùm tribuat denominationem possibilis: non potest etiam esse eadem causa, vt actu influens esse in effectum, sic enim dat denominationem existentis: Ergo solùm potest esse eadem causa, vt determinata ad dandam illi existentiam in duratione sequenti.

Ex quo intelliges, falsum esse quod dicunt nonnulli defensores scientiæ mediæ, vt vim huius argumenti eludant; nempe ad futuritionem non requiri necessariò determinationem in causa, sed sufficere quod res habitura sit aliquando existentiam, tametsi nulla quoad hoc præcesserit determinatio in causa. Si enim hæc responsio & doctrina esset vera, sequeretur res possibiles conceptas in statu meræ possibilitatis, posse dici futuras; nam de Antichristo v. g, in statu meræ possibilitatis concepto, verum est dicere, quod aliquando erit; quia nimirum causa prima, in sequenti signo, per decretum liberum suæ voluntatis se determinauit ad dandam illi aliquando existentiam.

Ex hoc etiam impugnata manet aliorum Recentiorum euasio, & noua doctrina, qui vt pariter sese ab hoc argumento expediant, dicunt futurum nihil reale positiuum importare, futuritionis tempore existens, sed solam carentiam existentiæ pro tunc, ex qua & existentia postea habenda, futuritio aut futurum constituitur. Hanc enim doctrinam esse falsam, ex eo constat, quod non alia ratione, pro signo possibilitatis puræ, non potest de aliquo verè affirmari, quod sit futurum, nisi quia pro tali signo non conuenit ei aliquod prædicatum, illud distinguens à re purè possibili, & cum statu puræ possibilitatis repugnans: Ergo vt tempore futuritionis de aliquo verè affirmetur esse futurum, debet illi conuenire prædicatum illud distinguens à re purè possibili, & cum statu puræ possibilitatis repugnans: Sed carentia existentiæ, quæ, in illorum Recentio-

rum

rum sententia, solùm conuenit rei futuræ, tempore futuritionis, non est prædicatum cum statu puræ possibilitatis repugnans, nec distinguens à purè possibili, vt constat: Ergo præter carentiam existentiæ, debet aliud assignari tempore futuritionis, à quo res dominetur futura, & distinguatur à merè possibili, quod non potest esse aliud, quam determinatio causæ ad dandam illi existentiam pro tempore sequenti.

Dices, quod licet carentia existentiæ non sit prædicatum distinguens à purè possibili, carentia tamen existentiæ, cum ordine ad existentiam habendam, potest distinctionem istam præstare, cùm non conueniat rei in statu puræ possibilitatis.

Sed contra: Ordo ad existentiam habendam non competit rei futuræ à se, sed à sua causa, vt constat: Sed non à causa, vt indifferenti & indeterminata ad eius productionem, cùm vt sic tribuat tantùm denominationem possibilis: Ergo solum ei competit à causa vt determinata ad productionem illius, subindeque ab ipsa determinatione causæ. Vnde D. Thomas loco supra citato docet quod ordo qui est in causa ad productionem rei futuræ, nihil aliud est, quam determinatio & præparatio causarum. Et D. Augustinus cap. 9. de corrept. & gratia, & lib. 6. de Genesi ad litt. cap. 17. dicit Deum facere futura, nihil aliud esse, quam eorum causas præparare. Et Tract. 68. in Ioan. asserit quod Deus *fecit futura, ea prædestinanda*.

Dices rursus: si futurum esset illud quod est determinatum in causa, posset aliquid esse

futurum, quod nunquam erit præſens & exiſtens; poteſt enim contingere, cauſam ſecundam eſſe ad aliquem effectum determinatam & inclinatam, qui tamen in re non ponetur, ſed eius oppoſitum, quia impedietur ab alia cauſa ſuperiori & potentiori: At hoc videtur abſurdum: Ergo & illud.

Reſpondeo nihil poſſe dici vel eſſe futurum, per ordinem ad cauſam primam, omnipotentem, & immutabilem, quod non ponatur aliquando in tempore, bene tamen per ordinem ad cauſas ſecundas, mutabiles, & contingentes, vt colligitur ex Ariſtotele 2. de generat. textu 64. vbi ſic ait: *Futurus quis incedere, non incedet.* Quia nimirum determinatio illa, qua quis volendo incedere, faciebat futuram deambulationem, vel mutatur à voluntate, vel impeditur ab alio, ne ſortiatur ſuum effectum. Idem docet S. Thomas 1. Perhierm. cap. 8. lect. 13. & 1. p. quæſt. 16. art. 3. & quæſt. 19. art. 7. ad 2. vbi hæc ſcribit: *Deus aliquando pronunciat aliquid futurum, ſecundum quod continetur in ordine cauſarum inferiorum, puta ſecundum diſpoſitionem naturæ vel meritorum, quod tamen non fit, quia aliter eſt in cauſa ſuperiori diuina. Sicut cum Iſaias prædixit Ezechiæ, Diſpone domui tuæ, quia morieris & tu, & non viues. Neque tunc ita euenit, quia ab æterno aliter fuit in ſcientia & voluntate diuina, quæ immutabilis eſt.*

§. III.

§. III.

Alia ratio fundamentalis.

FVturitio conditionata transfert rem cui competit, à statu parte possibilitatis, ad statum aliqualis futuritionis: Sed implicat rem transire à statu puræ possibilitatis, ad statum aliqualis futuritionis, nisi medio diuino decreto: Ergo illud debet præcedere futuritionem rerum conditionatam, & per consequens pro priori ad illud non possunt contingentia esse nec cognosci à Deo vt conditionatè futura, per scientiam mediam. Maior constat, futurum enim conditionatum mediat inter merè possibile & absolutè futurum, subindeque futuritio conditionata non relinquit rem in statu puræ possibilitatis, sed illam transfert ad statum aliqualis futuritionis. Minor verò probatur multipliciter: Primò quia transitus ille non competit rei ratione sui, sed dependenter ab influxu causæ primæ: At hæc non agit nisi medio decreto: Ergo nequit intelligi transitus iste, nisi mediante decreto.

Secundò, futuritio conditionata est aliquid reale & non merum ens rationis: Sed omnis realitas competens rebus, illis conuenit dependenter à Deo, vt agente per intellectum & voluntatem, & consequenter medio decreto libero: Ergo futuritio conditionata nequit competere rebus nisi dependenter à decreto, subindeque implicat rem transire à statu meræ possibilitatis ad statum futuritionis conditionata, nisi illo mediante.

Tertiò, futuritio conditionata dicit aliquam actualitatem, quam non dicit mera possibilitas, dicit enim ordinem ad existentiam vt habendam, si ponatur aliqua conditio, à quo præscindit id quod est purè possibile: At maior illa, actualitas ordoque ille ad existentiam sub conditione habendam, non potest subterfugere diuinam causalitatem; alioquin daretur gradus aliquis actualitatis & existentiæ, qui à Deo vt primo ente & primo actu non procederet: Ergo debet à Deo vt prima causa procedere, mediante libero decreto suæ voluntatis.

Quartò, quod est futurum conditionatè, respicere debet voluntatem diuinam alio modo dispositam, quam si esset merè possibile: At quod est merè possibile respicit voluntatem diuinam, vt omnino indifferentem & indeterminatam: Ergo quod est conditionatè futurum, illam respicere debet vt determinatam per aliquod liberum Dei decretum, non absolutum, sed conditionatum.

Quintò, conditionata futuritio non conuenit rei creatæ à seipsa, sed per respectum ad causam primam: At non per respectum ad illam, vt præcisè potentem, cùm ab illa sic considerata, sumatur solùm ratio possibilis: Ergo per respectum ad illam, vt determinatam per decretum.

Demum non minùs dependent futura conditionata à decreto conditionato, quam absoluta ab absoluto. Sed nihil potest transire à statu puræ possibilitatis, ad statum futuritionis absolutæ, nisi mediante decreto absoluto, vt capite præcedenti conclusione quarta, qua-

tuor

tior rationibus demonſtrauimus: Ergo nec futura conditionata poſſunt transferri à ſtatu meræ poſſibilitatis, ad ſtatum futuritionis conditionatæ, niſi mediante decreto conditionato.

Reſpondent primò Aduerſarij, hoc inter futura abſoluta & conditionata intereſſe diſcrimen, quod abſoluta dependent à decreto actuali & exercito, ſeu actu in Deo exiſtente, conditionata verò non requirunt decretum actu exiſtens in voluntate diuina, ſed tantùm decretum quod eſſet, ſi poneretur conditio. Exiſtentia enim cauſæ (inquiunt) habere debet proportionem cum exiſtentia effectus; vnde ſicut neceſſarium eſt vt effectui qui eſt, aſſignetur cauſa quæ pariter ſit, ita ſufficit ſi effectui qui erit, aſſignetur cauſa quæ erit, & effectui qui eſſet, cauſa quæ eſſet. Quia ergo futura conditionata, nec ſunt, nec erunt, ſed ſolum eſſent, ſi conditio poneretur, ſatis eſt quòd pro eis aſſignetur in Deo aliquod decretum quod eſſet, ſi poneretur conditio, ſubindeque non realiter, ſed obiectiuè tantùm exiſtens in Deo, pro illo priori quo cognoſcit res conditionatè futuras per ſcientiam mediam.

Verùm hæc ſolutio, & doctrina, quæ eſt præcipuum azylum & latibulum ſcientiæ mediæ, multipliciter confutari poteſt. In primis enim decretum illud, quod Aduerſarij dicunt obiectiuè exiſtere in mente diuina, pro illo priori quo cognoſcit futura conditionata, non obijcitur intellectui diuino, vt merè poſſibile, cum à decreto purè poſſibili non ſumatur denominatio futuri, ſed tantùm poſſibilis, in effectibus voluntatis diuinæ: non obijcitur etiam

pro tunc vt futurum, cùm repugnet Deum cognoscere sua decreta vt futura, vt cap. præcedenti §. 1. concl. 2. contra Suarez ostendimus, & fatentur alij defensores scientiæ mediæ: Ergo pro illo priori obijcitur intellectui diuino, vt præsens, & exercitè existens, cùm inter possibile, futurum, & præsens, nullum detur medium; & consequenter, cùm intellectus diuinus sit omninò infallibilis, diuinum decretum verè pro nunc est præsens, & exercitè existens in Deo.

Secundò, rem esse futuram sub conditione, pro tunc futuritionis, est liberum Deo: Ergo pro illo tunc debet esse volitum ab ipso, & consequenter debet in illo esse decretum actuale & exercitum. Veraque consequentia patet, Antecedens vero constat ex eo quod nihil est necessarium respectu Dei, nisi essentiæ rerum, & illarum connexiones essentiales.

Tertiò, licet res possibilis non sit effectus existens de facto, sed tantùm possibiliter, nihilominus tamen requirit essentialiter omnipotentiam, vt de facto existentem. Item futura absoluta non sunt actu, sed erunt in aliqua differentia temporis, & nihilominus requirunt in Deo aliquod decretum actuale & exercitum, vt fatentur Aduersarij; Ergo quamuis effectus sub conditione futurus, non sit existens de facto, sed futurus sub conditione, nihilominus exposcit essentialiter decretum diuinum exercitè existens in Deo.

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Si non obstante quod res absolutè futura non existat, sed extitura sit, petit nihilominus decre-

cretum existens de facto in Deo, iam non est eadem ratio de diuinis decretis & de alijs caussis, siquidem illæ solùm vt futuræ exiguntur ad absolutam futuritionem suorum effectuum, decretum autem diuinum, vt exercitè existens, ad illam requiritur, & consequenter ex eo quod aliæ causæ, solum vt futuræ sub conditione, exigantur ad conditionatam futúritionem suorum effectuum, non rectè colligunt Aduersarij, hoc idem sufficere in decretis diuinis. Vnde quando dicunt, quod existentia causæ habere debet proportionem cum existentia effectus, subindeque effectui qui erit, sufficit assignare causam quæ erit, & effectui qui esset, causam quæ esset, distinguendum est: quando causæ repugnat futuritio, nego: quando illi non repugnat, transeat. Sic quia diuino concursui non repugnat futuritio, effectus futurus non requirit illum vt præsentem & de facto existentem: è contra verò, quia diuino decreto repugnat futuritio, etiam virtualis, vt supra contra Suarez ostendimus, & nobiscum fatentur alij scientiæ mediæ defensores, futura siue absoluta siue conditionata, decretum præsens, actuale, & exercitum in Deo requiritur.

Dices, quod licet diuino decreto repugnet futuritio absoluta, non tamen conditionata.

Sed contra: Ideo illi repugnat absoluta futuritio, quia repugnat Deo absoluta mutatio: At illi etiam repugnat mutatio, supposita aliqua conditione: Ergo diuino decreto repugnat etiam futuritio conditionata. Minor constat, cùm enim Deus sit omnimodè immutabi-

lis,

lis, diuinæ voluntati, sub quacumque conditione, repugnat mutari. Maior verò communiter asseritur à Theologis in Tractatu de voluntate Dei, vbi docent, quod si diuinum decretum esset absolutè futurum, mutaretur diuina voluntas, quia transiret de non volente, pro aliquo instanti in quo, in volentem in alio.

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Futuro conditionato repugnare nequit transitus in futurum absolutum, si purificatur conditio: At licet purificetur conditio; repugnat diuinis decretis quod sint absolutè futura, aliàs mutaretur diuina voluntas: Ergo illis etiam repugnat esse futura sub conditione.

Respondent secundò aliqui Recentiores, negando maiorem primi argumenti, nempe quod futuritio conditionata transferat rem cui competit, à statu puræ possibilitatis, ad statum aliqualis futuritionis, quia (inquirunt) ad verum transitum requiritur, rem aliquod tempus sub priori statu transigere, antequam ad alterum deducatur, quod rebus futuris competere nequit, cùm futuritio illis conueniat ab æterno. Sed si valeret hæc solutio seu ratiocinatio, posset aliquis negare, solem, & Angelum, & quamlibet rem permanentem, ab æterno creatam (vt creari nihil repugnat) transire à non ente & nihilo ad esse, quod absurdum est, cùm ad talem transitum satis sit ex proprijs meritis deberi rei creatæ statum nihili, & potuisse per totam æternitatem, vel ad tempus, in eo detineri. Quid verò horum deest futuris quibuscunque, à Deo præscitis ab æterno, vt illis non minus transitus à possibili ad futurum competat, quam vt rebus ab æterno creatis transitus à

ni-

nihilo ad esse? cum re vera eadem res quæ modò dicitur futura, potuerit esse sub statu purè possibilis, & talis status ei debeatur.

§. IV.

Alia impugnatio scientiæ mediæ, petita ex principijs Aduersariorum.

HOc argumentum potest sic breuiter proponi: Non potest dari in Deo scientia media, si nullum possit dari instans, vel signum rationis, in quo res contingentes & liberæ sint priùs cognoscibiles vt conditionatè futuræ, quam vt futura absolutè: Sed ita res se habet, iuxta Aduersariorum principia: Ergo iuxta illa nõ potest dari in Deo scientia media. Maior constat, scientia enim media, qua circa conditionata versatur, est priori scientia absolutorum, cùm, vt docent eius defensores, Deum dirigat in suis decretis absolutis. Minor verò, in qua est difficultas, sic ostenditur. Aduersarij docent res contingentes & liberas, esse conditionatè futuras, in signo antecedenti diuinum decretum, & vt tales à Deo cognosci per scientiam mediam; quia possunt de illis formari propositiones contradictoriæ, quarum vna debet esse determinatè vera, & altera falsa, & consequenter obiectum illarum determinatè futurum, vel non futurum. Vel vt alij volunt, quia in tali signo potest fieri suppositio euentus futuri, seu supponi quod res illa aliquando erit, si ponatur talis vel talis conditio: Atqui hæ duæ causæ seu probationes, pro veritate & futuritione conditionatorum in signo ante-

antecedenti diuinum decretum, militant etiam pro futuris absolutis; quia ex illis pariter formari possunt propositiones contradictoriæ, & supponi quod aliquando erunt: quid ergo impedit, quin iure conditionatorum fruantur, illisque pariter competat determinata veritas obiectiua & futuritio, in illo signo antecedenti diuinum decretum, in quo Aduersarij constituunt in Deo scientiam mediam. Imò cùm propositiones contradictoriæ de conditionatis, componantur ex absolutis simplicibus, & quælibet pars sit aliquo modo prior toto, propositiones contradictoriæ de futuris absolutis, priùs debent esse veræ & cognoscibiles à Deo, quam contradictoriæ de futuris conditionatis, subindeque earum obiecta, nempe futura absoluta, priùs habere rationem futuri, quam conditionata, & per consequens scientia absolutorum in Deo præcedere debebat conditionatorum notitiam, si standum sit. Aduersariorum principijs. Vnde P. Martinonus, nouissimus Societatis scriptor hic disp. 9. sect. 6. num. 53. sic discurrit: *Futura conditionatè non minus vera sunt, quam ea quæ sunt contingenter absolutè futura, sunt determinatè vera: Ergo futura conditionatè, sunt similiter determinatè vera. Minor patet ex iam dictis, Maior probatur. Quia non minùs est contradictio præcisa & immediata inter has duas propositiones, si Petrus ponatur in his circunstantijs, negabit Christum, & si ponatur in his circumstantijs, non negabit Christum, quam sit inter has duas: Petrus positus in his circumstantijs negabit Christum, & Petrus positus in his circumstantijs non negabit Christum: vbicumque autem est contradictio*

præcisa & immediata, vnum extremum est determinatè seu distinctè falsum; & alterum est determinatè seu distinctè verum, quare non minùs in condicionatè quam absolutè futuris, vnum est verum determinatè, & alterum falsum. Quibus verbis expressè docet, futura contingentia, tam absoluta, quam conditionata, esse determinatè vera, & cognoscibilia ab intellectu diuino, in signo antecedenti decretum; imò ex veritate obiectiua, quam supponit inesse futuris absolutis ante decretum, probat determinatam veritatem in conditionatis: Ergo ipsa Aduersariorum principia penitus euertunt scientiam mediam.

Ex his intelliges, talem scientiam non esse necessariam ad dirigendum Deum in suis decretis absolutis, vt docent eius defensores; imò potiùs ad hoc esse prorsus inutilem; cùm iuxta illorum principia, scientia conditionatorum non possit esse vel concipi priùs in Deo præscientia absolutorum, vt iam ostendimus. Non potest etiam esse necessaria vel vtilis ad saluandam hominum libertatem, cùm potiùs eam penitus destruat & euertat, si standum sit Aduersariorum principijs, quod duplici argumento euinco. Primum est: Illa scientia tollit libertatem, quæ supponit res esse futuras, ex vi & natura oppositionis contradictoriæ: Atqui scientia media hoc supponit: Ergo libertatem destruit. Maior constat, cùm enim oppositio contradictoria sit causa necessaria necessitate absoluta, vtpote fundata in illo primo principio *quodlibet est vel non est*, quo nihil potest esse vel concipi magis necessarium, futuritio ad illam consequens, & ex il-

la proueniens non potest esse libera vel contingens, sed naturalis tantùm & necessaria. Minor verò sic ostenditur: Assertores scientiæ mediæ docent, propositiones contradictorias de futuris contingentibus, non solùm conditionatis, sed etiam absolutis, habere determinatam veritatem vel falsitatem, ratione oppositionis contradictoriæ, vt iam ostendimus ex Patre Martinono, qui id apertè profitetur, cùm cæteris Societatis Doctoribus: Ergo cùm veritas obiectiua futurorum contingentium, supponat illorum futuritionem, imò nihil aliud sit, quam ipsa futuritio rei contingentis, vt obiecta intellectui diuino, & ab ipso cognita, vel cognoscibilis, manifestum est, iuxta illorum principia, determinatam futuritionem rerum contingentium, ex vi & natura oppositionis contradictoriæ prouenire.

Alterum argumentum sic breuiter proponi potest: Illa scientia tollit libertatem & contingentiam rerum, quæ supponit eas esse futuras, ante primum principium, & veluti primam radicem contingentiæ & libertatis creatæ: Atqui scientia media hoc supponit: Ergo libertatem tollit. Maior constat. Minor probatur. Scientia media supponit res esse futuras, saltem conditionatè, ante diuinum decretum: Sed illud est primum principium, & veluti prima radix libertatis & contingentiæ rerum, cùm sit exercitium primi liberi, & primum in genere liberum, primumque in quolibet genere, sit causa & mensura cœterorum: Ergo scientia media supponit res esse futuras, saltem conditionatè, ante primum principium, primamque radicem libertatis & contingentiæ

re-

rerum. Plura alia absurda & inconuenientia, sequuntur ex scientia media, vt quod tollat à Deo dignitatem primæ causæ, primique liberi & determinantis, ac supremum dominium quod habet in voluntates nostras, quod illi attribuat modum concurrendi cum causis liberis, cœcum & ignarum, vagum & indeterminatum, quod viam sternat duplici Semipelagianorum errori, sed de his fusè in Clypeo Theologiæ Thomisticæ disp. 6. art. 6.

§. V.

Præcipuæ electiones soluuntur.

OMissis pluribus Scripturæ testimonijs, quæ solum probant dari in Deo certam & infallibilem futurorum conditionatorum notitiam, quia illa non negamus; sed in decretis conditionatis fundari contendimus, vnicum restat, quod Molina *Lydium lapidem* appellat, & in quo præcipuum scientiæ mediæ robur consistere putat, habeturque Matth. 11. vbi Christus obiurgat & increpat incredulitatem Iudæorum, comparatione Tyriorum, qui eisdem miraculis visis, magna pœnitentiæ signa dedissent: talis verò increpatio fuisset iniusta, si pœnitentia Gentilium in statu conditionato, fuisset à Deo cognita in decreto efficaci & prædeterminante illos ad pœnitentiam, ex hypothesi prædicationis Christi; potuissent enim Iudæi iustam adhibere responsionem, nimirum ipsos non egisse pœnitentiam, visis miraculis Christi, quia non habuerunt tale decretum præparans illis gratiam efficacem, & prædeterminantem ad pœnitentiam, sed auxilia

xilia duntaxat sufficientia, quæ dant tantùm posse, & non applicant voluntatem ad actum, sicut efficacia & prædeterminantia.

Verùm quia hæc difficultas pertinet ad Tractatum de auxilijs, & de illa redibit sermo tractatu sequenti, cùm agemus de efficacia voluntatis diuinæ, nunc breuiter respondeo, Iudæos iustè increpatos fuisse à Christo, exemplo Tyriorum & Sidoniorum, non solùm quia ipsis erant pares in auxilijs sufficientibus, quæ dantur ad posse, sed etiam, quia plura gratiæ efficaci, quæ datur ad agere, impedimenta præstabant, ratione maioris entitatis, indurationis, & ingratitudinis. Vide Augustinus de bono perseuer. cap. 14. *Non erant sic excæcati, nec sic induratum cor Tyriorum & Sidoniorum, quoniam credidissent, si qualia viderunt isti* (scilicet Iudæi) *signa vidissent*, Solutio est D. Thomæ 3. contra Gent. c: 59. vbi docet, quod quamuis homo non possit se disponere ad primam gratiam, potest tamen impedimentum præstare illius receptioni, & se reddere illa magis, vel minùs indignum, per minora vel grauiora peccata. Sicut, etsi homo non possit lumen Solis ad se trahere, potest tamen eius illuminationem impedire, claudendo ianuam vel fenestram. *Licet* (inquit) *aliquis per motum liberi arbitrij, diuinam gratiam nec promereri nec aduocare possit, potest tamen seipsum impedire ne eam recipiat, & cùm hoc sit in potestate liberi arbitrij, non immerito imputatur ei qui impedimentum præstat gratiæ receptioni*. Sed de hoc fusiùs loco citato.

Obijciunt secundò Aduersarij aliqua SS. Patrum testimonia, quæ videntur fauere scien-

tiæ

tiæ mediæ : Augustinus enim lib. de prædest. Sanctorum cap. 10. docet prædestinationem non posse esse sine præscientia, bene tamen præscientiam sine prædestinatione; Ergo censet posse dari præscientiam independentem à prædestinatione seu prædefinitione voluntatis diuinæ, subindeque scientiam mediam. Vnde ad Simplicianum q. 2. inquit, *Deum sic vocare eum cuius miseretur, quomodo scit ei congruere, vt vocantem non respuat:* Et D. Thomas 3. p. q. 1. art. 3. ad 4. ait quod *prædestinatio supponit præscientiam futurorum*: Et non futurorum in statu absoluto, aliàs prædestinatio non haberet causam meritoriam in nobis: Ergo in statu conditionato.

Ad Augustinum respondeo in primo testimonio ipsum manifestè loqui de peccatis, quæ Deus, præscit in decreto permissiuo, sed non prædestinat, nec decernit, ait enim: *Prædestinatione quippe Deus ea præsciuit quæ fuerat ipse facturus; præscire autem potest quæcumque non facit, sicut quæcumque peccata*. In secundo verò, cùm ait, *Deum sic vocare eum cuius miseretur, quomodo scit ei congruere, &c.* Hoc non debet intelligi de scientia merè speculatiua; & independente à decreto, sed de practica, & fundata in decreto, quæ mediante gratia efficaci faciat talem congruitatem & coaptationem, iuxta illud Apostoli ad Hebræos 13. *Aptet vos Deus in omni bono, faciens in vobis quod placet coram se*. Id est, *faciat vos velle omne bonum*, vt exponit D. Thomas lect. 3. In eodem sensu Cardinalis Toletus annor. 54. in cap. 7. Lucæ interpretatur verba Chrysostomi homil, 31, & 65.

in Matthæum, vbi agens de vocatione Pauli & Matthæi, ait *Deum tunc eos vocasse quando nouerat consensuros*, dicit enim sensum illorum verborum esse istum, Deum tunc eos vocasse, quando præsciuit se operaturum in illis, vt obtemperarent. *Nisi sic intelligas doctrinam Chrysostomi* (inquit) *illi non consentio, sed contrariam omino veram existimo.*

Ad locum D. Thomæ desumptum ex 3. parte respondeo ibi sermonem esse de absolutè futuris, vt constat ex intento argumenti, & eius solutione, qua intendit prædestinationem Christi fuisse post præuisionem peccati primi hominis, illamque supposuisse: præuisio autem peccati, quam supponit prædestinatio Christi, non est conditionata, sed absoluta, vt clarum est in via S. Thomæ, aliàs non esset verum, Adamo non peccante, Christum non venturum. Nec ex hoc sequitur, dari causam meritoriam prædestinationis in nobis, quia vt acutè ibi Caietanus notauit, futura quæ ad prædestinationem supponuntur, sunt illa quæ per prædestinationem non constituuntur, id est quæ in sui esse à prædestinatione non eliciuntur, nec imperantur: omne autem meritum nostrum est effectus per prædestinationem constitutus, ideoque non supponitur præuisus ad illam, nec datur causa prædestinationis in nobis, etsi aliqua futura absoluta, ad prædestinationem supponantur præuisa.

Obijciunt tertiò: Futura conditionata, quorum conditio nunquam ponetur, non cognoscuntur à Deo, per scientiam simplicis intelligentiæ, cùm illa ad sola possibilia & necessaria terminetur; neque per scientiam

vi-

visionis; quia illa circa ea tantùm versatur, quæ sunt Deo præsentia in sua æternitate; talia verò futura, cùm nunquam habitura sint existentiam in tempore, defectu conditionis quæ nunquam purificabitur, non sunt realiter, sed obiectiuè tantùm, Deo præsentia in æternitate: Ergo illa non possunt à Deo cognosci, nisi per scientiam mediam.

Respondeo futura illa cognosci à Deo per scientiam visionis, non quatenus est visionis formaliter, quia sub hac ratione terminatur solùm ad res futuras, vt præsentes in æternitate, sed inquantum est libera & approbationis, seu prout habet adiunctum decretum diuinæ voluntatis, in quo fundatur, & cui vt medio innititur; sic enim non terminatur solùm ad res futuras; vt præsentes in æternitate, sed etiam ad omnia obiecta libera & contingentia, quæcumque illa sint, se extendit. Potest etiam dici, futura illa cognosci per scientiam simplicis intelligentiæ: nam sicut datur in Deo scientia visionis naturalis & necessaria, scilicet visio essentiæ diuinæ, & alia libera, scilicet intuitiua creaturarum in speculo æternitatis. Ita datur scientia simplicis intelligentiæ naturalis, quæ circa merè possibilia versatur, & libera, quæ fertur circa conditionatè futura. Quando autem D. Thomas & Theologi dicunt, scientiam simplicis intelligentiæ esse merè naturalem, hoc ideò asserunt, quia illa præcipuè occupatur circa merè possibilia, quæ Deus naturaliter & necessariò cognoscit.

Obijciunt quartò: SS. Patres docent, scientiam Dei respectu futurorum contingentium, esse valde mirabilem, & humani ingenij

captum transcendere : At hoc verum non esset, si illa esset fundata in decreto prædeterminante, vt docent Thomistæ; cum nihil in hoc mirabile sit, quod Deus videat sua decreta, & in illis effectus futuros, cum ipsis infallibiliter connexos : Ergo illa est independens à tali decreto, subindeque scientia media.

Respondeo, concessa Maiori, negando Minorem, nihil enim mirabilius in Deo, quam quod nihil extra seipsum, sed omnia tanquam in causa, & veluti speculo purissimo, contempletur in sua essentia, vel nudè sumpta, vel per decretum determinata. Ex hoc enim prouenit, quod eius scientia sit causa rerum, & eminenter speculatiua & practica. Quod non sit mensurata à rebus, sed potiùs illarum regula & mensura. Quod sit omnino certa & infallibilis, vtpote nixa medio certissimo & infallibili. Et tandem quod sit infinita, & ad omnia se extendens, cùm nihil possit subterfugere Dei causalitatem, è contra verò, in sententia Aduersariorum, scientia Dei respectu futurorum contingentium, est merè speculatiua, & exploratrix, ac mensurata à rebus, non verò illarum regula & mensura, cùm non faciat, sed supponat illarum futuritionem; nec ideo res futuræ sint, quia sciuntur à Deo, sed potiùs ideò ab illo sciantur, quia futuræ sunt. Vnde illa similis est scientiæ Astrologorum, quæ non facit, sed solùm speculatur & explorat coniectiones siderum, cursusque planetarum.

Obijcies quintò : Nemo prudenter aliquid statuit de fine, nisi præcognoscat media apta

&

& proportionata ad ipsum assequendum: vnde est illud Lucæ 14. *Quis ex vobis valens turrim ædificare, non prius secum cogitat, an habeat sumptus ad perficiendum sufficientes:* Ergo antequam Deus decernat efficaciter nostram conuersionem, præcognoscit an talibus vel talibus medijs, ipsam infallibiliter assecuturus sit: Sed hoc non potest cognoscere, nisi per scientiam mediam: Ergo illa in Deo admittenda est.

Respondeo, concesso Antecedenti, & consequenti, negando Minorem subsumptam; Deus enim media apta & proportionata ad nostram conuersionem, cognoscit per scientiam simplicis intelligentiæ, qua comprehendit suam omnipotentiam, & videt in thesauris eius latere infinita media seu auxilia, quibus potest efficaciter & suauiter ad se trahere voluntates nostras, quando, & vbi voluerit. *Quis enim* (inquit Augustinus in Enchirid. cap. 98.) *tam impiè disipiat, vt dicat Deum malas hominum voluntates, quas voluerit, quando voluerit, vbi voluerit, in bonum non posse conuertere?*

§. VI.

Soluuntur argumenta quæ fieri solent contra decreta conditionata, quæ admittuntur à Thomistis.

ANtequam argumenta illa proponamus ac diluamus, diligenter obseruandum est, aliquam volitionem, seu aliquod decretum, posse dici duobus modis conditionatum. Pri-

mò ex parte subiecti, quando scilicet subiectum non habet actu voluntatem aliquid faciendi, sed illam haberet, si poneretur aliqua conditio, vt si quis dicat: *Ego vellem venari, si hoc liceret Clerico.* Per hunc enim modum loquendi, non significo me habere actu volitionem circa venationem, sed illam habiturum, si ea liceret Clerico. Secundò: ex parte obiecti; quando scilicet habetur actu volitio efficax ex parte volentis, suspenditur tamen effectus eius, donec ponatur conditio, qua accedente redigetur ad actum, vt si dicam, *Volo & voueo ire Romam, si conualuero ab infirmitate*; tunc enim habetur præsens & efficax voluntas talis peregrinationis, sed expectatur restitutio sanitatis, à qua vt a conditione dependet. Decreta conditionata primi generis, dari in Deo non possunt, quia illa inuoluunt imperfectionem potentialitatis & suspensionis Deo repugnantem; Thomistæ tamen docent in eo admittenda esse decreta conditionata secundo modo, seu ex parte obiecti, saltem circa futura illa conditionata, quæ Deum se cognoscere in Scripturis testatur, & quæ spectant ad ordinem diuinæ prouidentiæ, & ad gubernationem vniuersi. Ista enim nullam dicunt imperfectionem in volente, sicut alia, vt docet D. Thomas in 1. dist. 46. q. 1. art. 1. ad 2. his verbis: *Voluntas antecedens potest dici conditionata, nec tamen est imperfectio ex parte voluntatis diuinæ, sed ex parte voliti, quod non accipitur cum omnibus circumstantijs quæ exiguntur ad rectum ordinem in salutem.*

Ista autem esse in Deo admittenda probari

po-

potest, tum quia, cùm futura conditionata sint magis actualia. quam quæ sunt merè possibilia (connotant enim existentiam, vt habendam sub conditione, à qua tamen connotatione præscindunt res merè possibiles) assignari debet causa aliqua huius maioris actualitatis: non est autem alia assignabilis, præter decretum obiectiuè conditionatum. Tum etiam, quia si Deus non esset suo decreto determinatus ad eorum futuritionem conditionatam, esset indeterminata illa futuritio, & consequenter falsò Deus ea reuelasset in scripturis potiùs vt futura, si poneretur conditio, quam vt non futura. Maximè cùm nonnulla ex eis sint omnino disparata, eorumque proinde futuritio nullam habeat connexionem cum suis conditionibus, ex natura rei, sed tantùm ex beneplacito Dei.

Porro contra illa decreta multipliciter insurgunt defensores scientiæ mediæ, eaque multiplici titulo expungere & amandare conantur, nempe ex eorum nouitate; inutilitate, absurditate, & impossibilitate. In primis dicunt, illa esse noua, & à Thomistis excogitata, cùm nec in Scriptura, nec in SS. Patribus, nec apud D. Thomam, vllum extet illorum vestigium. Secundò, illa esse otiosa, cùm ad diuinam prouidentiam & gubernationem rerum minimè deseruiant. Tertiò, illa esse ridicula & nugatoria; ridiculum enim videtur ponere in Deo decretum conditionatum de conuersione Tyriorum, sub conditione prædicationis Christi, reddita impossibili per aliud decretum, quod Deus absolutè statuit quod Christus apud Tyrios nunquam prædicaret. Sicut

vana & irrisoria est promissio, ea conditione à sponsore facta, quam nolit apponere; vt si quis dicat, dabo tibi decem aureos, si ea die venero, & statuat se non venturum. Quartò, illa esse impossibilia, tum quia, si Deus habuisset decretum conditionatum conuertendi v. g. Tyrios, supposito quod Christus prædicaret illis, cùm aliunde decreuerit quod Christus apud ipsos nunquam prædicaret, haberet eo ipso affectus contrarios, & inter se minimè cohærentes, quod impossibile est. Tum etiam, quia omne decretum diuinæ voluntatis infert & causat aliquam mutationem realem & physicam in creatura: decreta verò conditionata, quorum conditio nunquam ponitur, nullam possunt inferre & causare mutationem in creatura, defectu conditionis quæ nunquam purificabatur: Ergo illa sunt impossibilia in Deo.

Verùm hæc læuia sunt; nec multo sudore indigent vt soluantur. Ad primum enim respondeo, negando decreta illa nullum habere fundamentum in Scriptura, vel SS. Patribus: nihil enim in Scriptura frequentius illa Dei voluntate, quam vocant antecedentem de salute omnium hominum, quam D. Thomas supra relatus dicit esse conditionatam ex parte obiecti. Plura etiam in Scriptura reperiuntur pacta vel promissa Dei de rebus sub conditione futura, nunquam implendis; vt voluntas Dei conferendi posteris iustitiam originalem, si illorum parens & caput diuino præcepto obtemperaret; vt pactum cum Dauide initum seruandi perpetuò regnum hæreditarium eius filijs, si patris pietatem imitarentur, vt voluntas

tas Patris æterni mittendi Filio plures legiones Angelorum, si rogaretur. Scriptura etiam Deo attribuit notitiam quorumdam futurorum conditionatorum, quorum euentus nullam habet connexionem cum conditione, quale est illud Elisei ad Regem Ioas 4. Regum 13. *Si percussisses quinquies, aut sexies, siue septies terram, percussisses Syriam vsque ad consumptionem*. Patet enim quod deuastatio Syriæ non erat connexa cum illa terræ percussione: non potuit ergo Deus asserere, futuram esse illam deuastationem, ex vi connexionis, sed solum ex efficacia sui decreti.

Habent etiam illa decreta fundamentum in SS. Patribus, cùm S. Dionysius, & D. Thomas, passim doceat, Deum omnia siue possibilia siue futura in sua essentia tanquam in causa cognoscere: ex illo enim principio, quod in vtroque S. Doctore communissimum est, decreta conditionata manifestè colliguntur; cùm (vt sæpe diximus) essentia diuina non possit esse causa futurorum conditionatorum, nisi vt modificata & determinata per decretum conditionatum, eò quòd Deus non sit agens necessarium, sed liberum, & omnia operetur iuxta consilium voluntatis suæ, vt ait Apostolus. Item D. Thomas infra q. 19. art. 7. ad 2. expressè asserit, Deum velle *quod aliquid quandoque sit futurum, secundùm causam inferiorem, quod tamen futurum sit, secundum causam superiorem*: constat autem futurum illud esse conditionatum, eò quòd foret, nisi Deus aliter ordinasset propter rationes suæ prouidentiæ nobis occultas.

Ad secundum nego decora illa esse in Deo

otiosa & superflua : quemadmodum enim, licet Deus decreuerit denegare gloriam aliquibus, & media efficaciter ad eam conducentia; tamen voluntas antecedens quam habet de salute omnium, non est otiosa & superflua, quia per eam præparantur omnibus media ad salutem sufficientia. Ita similiter, cùm decreta de quibus loquimur, conducant tum ad gubernationē & prouidentiam Dei (prudentis enim gubernatoris est, paratum se exhibere ad multa facienda, quæ tamen nunquam erunt) tum ad transferendum res à statu meræ possibilitatis, ad statum futuritionis conditionatæ, & ad fundandum certam veritatis eorum notitiam, otiosa & superflua censeri non debent; & multò minùs absurda & ridicula, sed honesta, prudentissima, & summa veneratione digna: licet enim in agentibus particularibus absurdæ videantur volitiones & promissiones de re aliqua facienda sub conditione aliqua, quam nolunt implere, non tamen in prouisore generali; vt constat de voluntate antecedente & conditionata saluandi omnes homines, quam Deus non vult in omnibus adimpleri, ob rationes occultas suæ prouidentiæ. Vnde Aduersariorum instantiæ vires tantùm habent ab angusta & demissa cogitatione nostra, qua Deum vt particulare agens concipimus, more aliorum quæ nobis familiaria sunt, & ægrè possumus assurgere ad vniuersalissimi & œcumenici gubernatoris prouidentiam, nullo fine cohibitam, ad quam pertinet plures defectus tum physicos tum morales in hoc vniuerso permittere, & non solùm diuersa, sed etiam contraria ordinare, iuxta illud Ecclesiasti,

c. 33.

c. 33. *Intuere omnia opera altissimi : duo & duo, & vnum contra vnum.* Ex quo patet responsio ad tertiam instantiam Aduersariorum, qua ostendere conantur illorum decretorum absurditatem.

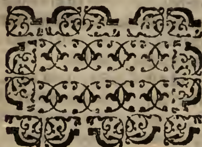
Ad vltimam, quæ est de illorum impossibilitate, nego primam probationem: non magis enim opponuntur decretum conditionatum quod Deus habuit de fide Tyriorum, posito quod Christus apud eos prædicaret; & decretum absolutum, quo statuit quod Christus illis non prædicaret, quam voluntas antecedens de salute omnium, & voluntas consequens saluandi tantùm electos; quas tamen nullam habere inter se oppositionem, eò quod non sint de obiecto eodem modo, sed diuersimodè considerato, tractatu sequenti ostendemus.

Ad secundam probationem respondeo cum Aluare, quod quando decretum est absolutum, tunc debet inducere in creatura mutationem realem & physicam, absolutam; quando autem est conditionatum non debet inducere mutationem realem absolutè, sed solùm sub conditione, id est sufficit quod ex vi illius decreti, realiter mutaretur creatura, si conditio impleretur.

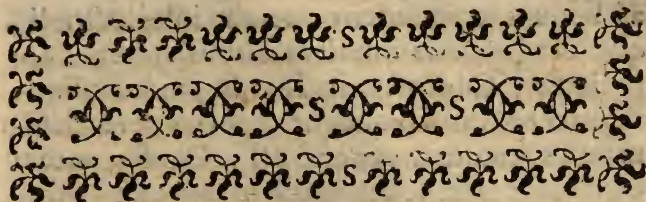
Quæres, an decreta conditionata sint admittenda in Deo circa omnes combinationes rerum possibiles, quarum aliquæ interdum videntur ridiculæ & absurdæ, vt *si capra saltet, gallus cantabit. Si Turca dormiat Constantinopoli, Papa orabit Romæ?* Respondeo negatiuè, sufficit enim poni in Deo decreta conditionata, circa illa futura sub conditione, quæ

in Scriptura reuelata sunt, vel quæ ordini diuinæ prouidentiæ deseruiunt; circa alia verò, præsertim si sint omnino disparata, indecens videtur ac superfluum, illa in Deo admittere; sufficit enim quod Deus habeat decretum generale, quo vult non se determinare ad illorum futuritionem, vel non futuritionem; subindeque illa in statu meræ possibilitatis relinquere.

Argumenta Aduersariorum, quæ procedunt ex læsione libertatis humanæ vel sanctitatis diuinæ, commodius proponentur & soluentur Tractatu sequenti, cùm agemus de prædestinationibus diuinis.



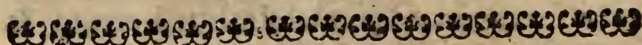
TRA-



TRACTATVS IV.

De voluntate Dei.

IN hoc Tractatu agemus. Primò de obiecto voluntatis diuinæ. Secundò de illius libertate; eiusque cum diuina immutabilitate concordia. Tertiò de voluntate Dei antecedente, qua vult omnes homines saluos fieri. Quartò de efficacia voluntatis diuinæ. Quintò de quibusdam attributis & affectibus ad diuinam voluntatem pertinentibus, nimirum amore, gaudio, iustitia, & misericordia Dei.



CAPVT I.

De obiecto formali motiuo & terminatiuo voluntatis diuinæ.

DAri in Deo voluntatem, negari non potest, semel admisso intellectu: nam sicut ad omnem formam naturalem sequitur inclinatio ad bonum conueniens, puta ad formam ignis inclinatio ad locum sursum, ad formam lapidis propensio ad locum deorsum: ita ad formam intelligibilem sequitur inclinatio

ad bonum conueniens naturæ intellectuali, quæ in agentibus intellectualibus voluntas appellatur. Cùm ergo in Deo sit perfectissimus intellectus, in eo quoque reperiri perfectissimam voluntatem necesse est. Constat autem ex dictis tract. 1. cap. 3. illam non esse de formalissimo conceptu, seu de constitutione metaphysica diuinæ naturæ, cùm natura Dei constituatur formaliter per intelligere, quod priùs concipitur in Deo, quam velle, quia nihil est volitum, quin præcognitum; imò, cùm vis appetitiua sit inclinatio in id quod est conueniens naturæ appetentis, debet necessariò præsupponere eius naturam adæquatè constitutam, vt sit regula & mensura appetendi. Solùm ergo hic restat declarandum, quodnam sit obiectum formale, tam motiuum, quam terminatiuum voluntatis diuinæ.

Dico igitur, obiectum motiuum & terminatiuum voluntatis diuinæ, esse solam bonitatem diuinam & increatam, non autem bonum in communi, vt abstrahit à creato & increato.

Prima pars probatur primò ex D. Thoma hic q. 19. art. 2. ad 2. vbi sic discurrit: *In his quæ volumus propter finem, tota ratio mouendi est finis, & hoc est quod mouet voluntatem, vnde cum Deus alia à se non velit nisi propter finem, qui est sua bonitas, non sequitur quod aliquid aliud moueat voluntatem eius, nisi bonitas sua.* Quibus verbis S. Doctor conclusionem nostram & docuit & probauit: Obiectum enim motiuum voluntatis est finis, quia medium, vt medium, solum est volitum, vt conducat ad finem: At sola bonitas diuina &

in-

increata, est finis voluntatis diuinæ: Ergo ea sola est obiectum motiuum illius.

Probatur secundò eadem pars: Diuina voluntas non mouetur, etiam partialiter, à bonitate creata: Ergo bonitas increata est obiectum formale adæquatè motiuum illius, non verò bonitas vt sic, abstrahens à creata & increata. Consequentia patet, Antecedens verò probatur. Si diuina voluntas moueretur à bonitate creata, etiam solùm partialiter, amor quo diligeret creaturam, esset non tantùm effectiuus, sed etiam affectiuus; cum enim amor tantùm affectiuus bonitatis obiecti, eam non supponat, sed ponat, nequit ab ea allici siue moueri: Sed amor quo Deus diligit creaturam, non est affectiuus, sed tantùm effectiuus, vt docet D. Bernardus de amore diuino cap. 4. his verbis: *Non afficeris à nobis, vel ad nos, cum nos amas: nos à te, & in te, & ad te afficimur, cum amamus te*: Et D. Thomas hic q. 20. art. 1. vbi ait quod *amor Dei est infundens & creans bonitatem in rebus*. Ratio quoque suffragatur; amor enim effectionis inclinat & transformat amantem in amatum: Deus autem è contra omnia inclinat & trahit ad seipsum, repugnatque ipsum transformari in creaturam: Ergo diuina voluntas non mouetur, etiam partialiter, à bonitate creata.

Secunda verò pars, quæ est de obiecto terminatiuo, hac ratione suadetur. Illud est obiectum formale terminatiuum alicuius potentiæ, quod per se primò ab illa attingitur, cætera verò ratione illius: Atqui sola diuina bonitas se primò attingitur à voluntate Dei, bona verò creata, non nisi ratione illius, quan-

doquidem ipsa est finis omnium aliorum, iuxta illud Prouerb. 16. *Omnia propter semetipsum operatus est Dominus*: Ergo sola bonitas diuina est obiectum formale terminatiuum voluntatis diuinæ.

Probatur secundò eadem pars: Obiectum formale siue motiuum siue terminatiuum alicuius potentiæ, debet habere perfectam cum ea proportionem & commensurationem, in ratione obiecti: Sed bonum vt sic, abstrahens à creato & increato, non habet perfectam cum diuina voluntate proportionem & commensurationem; cùm hæc sit actus purissimus, & omnis potentialitatis expers, illud verò sit potentiale, & contineat solùm in potentia & in confuso omnem rationem entitatis & bonitatis: Ergo bonum vt sic, abstrahens à creato & increato, non est obiectum formale, siue motiuum, siue terminatiuum diuinæ voluntatis, sed sola bonitas diuina & increata, quæ cùm sit actus purissimus, & perfectissimo atque actualissimo modo contineat omnem bonitatem creatam & participatam, habet perfectam cum diuina voluntate proportionem & commensurationem.

Confirmatur: Voluntas diuina se habet ad suum obiectum, sicut intellectus ad suum: Sed sola veritas increata est obiectum formale motiuum & terminatiuum intellectus diuini, vt tractatu præcedenti cap. 1. ostensum est: Ergo & sola bonitas increata est obiectum formale motiuum & terminatiuum diuinæ voluntatis.

Obijcies primò contra primam partem conclusionis: Merita nostra mouent Dei volun-

tatem ad præmiandum: Ergo obiectum motiuum, illius, non est sola bonitas increata, sed etiam bonitas moralis & creata, quæ in actibus nostris meritorijs inuenitur.

Respondeo distinguendo Antecedens: Merita nostra mouent Dei voluntatem, vt in seipsis considerata, nego. Vt in diuina bonitate virtualiter contenta, concedo. Quod si instes, & dicas, merita nostra, vt in Dei bonitate virtualiter contenta, non habere rationem meriti. Respondeo vt talia non habere formaliter rationem meriti, bene tamen virtualiter, & hoc sufficere vt bonitas diuina, sic ea continens, moueat voluntatem Dei ad exercendum actum iustitiæ circa ea in seipsis contenta.

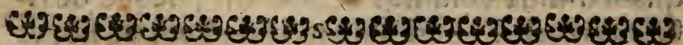
Obijcies secundò contra secundam partem conclusionis: Obiectum formale terminatiuum alicuius potentiæ, continere debet omnia obiecta particularia, quæ possunt ab illa attingi, & de illis prædicari, vt patet inductione facta in omnibus potentijs & habitibus: Sed diuina bonitas non continet bonitatem creatam, ad quam diuina voluntas se extendit, neque de illa prædicatur; bene tamen ratio boni vt sic, vt abstrahens à creato & increato: Ergo hæc & non illa est obiectum formale terminatiuum voluntatis diuinæ.

Respondeo distinguendo maiorem: continere debet omnia obiecta particularia, continentia formali, aut eminentiali, concedo maiorem. Continentia determinatè formali, nego maiorem. Similiter distinguo minorem: bonitas diuina non continet bonitatem creatam, continentia formali, concedo minorem:

con-

continentia eminentiali, nego minorem, & consequentiam. Ad illud verò quod subiungitur, nempe quod obiectum formale prædicari debeat de omnibus obiectis materialibus dicendum est, debere de illis prædicari, vel in recto, vel in obliquo; non requiri tamen semper quod de illis prædicetur in recto, vt constat in Theologia, cuius obiectum formale est Deus, qui non prædicatur in recto, sed tantùm in obliquo de creaturis; licet enim illæ sint aliquid Dei, nempe eius effectus, non potest tamen dici quod illæ sint Deus.

Potest etiam obijci contra vtramque partem conclusionis difficile argumentum, nempe quod si Deus in amore creaturarum rationalium, solùm suam bonitatem pro fine, & motiuo, ac termino formali respiceret, amaret eas propter seipsum, subindeque non amaret eas amore amicitiæ, sed concupiscentiæ. Verùm, quia de hoc redibit sermo in tractatu de charitate, ne eadem inutiliter repetantur, huius difficultatis resolutionem ad illum tractatum remittimus.



CAPVT II.

De libertate voluntatis Dei, eiusque cum diuina immutabilitate concordia.

NIhil fide certius, & lumine naturali notius, quam in Deo esse perfectissimam libertatem; sed nihil in Theologia difficilius, quam illam cum diuina immutabilitate concilia-

liare. Cùm enim libertas indifferentiam exigat, ratione cuius res ita ſit vt poſſit non eſſe, & è contra immutabilitas neceſſitatem importet, ratione cuius res ita ſit vt non poſſit non eſſe, difficilè concipi poteſt, quomodo ſumma Dei immutabilitas, cum ſumma eius libertate & indifferentia conſiſtere poſſit.

Aliqui nodum huius difficultatis conantur ſoluere, aſſerendo actum Dei liberum non conſiſtere in aliqua formalitate Deo intrinſeca, ſed in denominatione pure extrinſeca, proueniente ab effectibus à Deo productis, vel ab actione per quam producuntur, quam volunt eſſe formaliter tranſeuntem. Hæc ſententia tribuitur Aureolo, cui accedunt quidam recentiores, qui docent actum Dei liberum, partialiter ſaltem & inadæquatè, per illa conſtitui.

Alij in alio extremo poſiti, exiſtimant actum Dei liberum ſuperaddere ad perfectiones Dei neceſſarias, perfectionem aliquam intrinſecam, quæ quia libera eſt, potuit abſque vlla imperfectione Deo deficere, ſeu in illo non eſſe. Hæc ſententia communiter tribui ſolet Caietano à Recentioribus, ſed immerito, vt Nazarius, Ioannes a S. Thoma, & alij ex noſtris Thomiſtis demonſtrant, ipſumque interpretantur de defectibilitate non perfectionis, ſed puræ terminationis, modo infra explicando. Sed cuiuſcumque Authoris illa ſit, ad eam reducitur, vel accedit opinio quorumdam Recentiorum, exiſtimantium actum Dei liberum ſuperaddere ad neceſſarium, modum aliquem ſeu realitatem modalem, quæ potuit Deo deficere, ſeu in eius voluntate non eſſe.

Alij,

Alij, vt ab hac difficultate sese faciliùs expediant, confugiunt ad respectum rationis, asserentes actum Dei liberum constitui per respectum rationis ad creaturas existentes vel futuras. Ita Vasquez, & Marcus à Serra.

Demum nostri Thomistæ communiter docent, actum Dei liberum superaddere ad perfectiones necessarias terminationem ratione distinctam, quæ potuerit deficere vel non esse in Deo. Sed difficultas & controuersia est inter illos, an illa potuerit non esse in Deo, secundùm aliquam rationem intrinsecam, & secundùm id quod dicit in recto, vel solùm secundùm aliquid extrinsecum, & ex parte illius quod importat in obliquo. Nazarius enim, Gonzales, & alij, volunt illam potuisse Deo deficere solùm ratione extrinseci connotati, creaturæ nimirum existentis, vel futuræ. Magister verò Godoy hic disp. 48. §.5. & sequentibus, docet illam potuisse deficere, secundùm aliquam rationem intrinsecam, non quidem sub conceptu perfectionis, vel entitatis, sed sub conceptu puræ terminationis, & pro hac sententia citat Suarez, & Arauium. Hunc etiam dicendi modum, & explicandi Dei libertatem, vt probabilem, & menti ac doctrinæ D. Thomæ consonum, defendunt Salmaticenses hîc disp. 7. dubio 8.

Dico primò, decretum Dei liberum non constitui per aliquid extrinsecum, nempe per effectus quos Deus ad extra produxit, vel per actionem & causalitatem, per quam illos produxit.

Probatur multipliciter: Primò quia implicat causam constitui per suum effectum, cùm

priùs

priùs natura quàm illum producat, debeat esse constituta: Sed creaturæ productæ, & actio productiua illarum (supposito quod illa sit formaliter transiens) sunt effectus decreti voluntatis diuinæ, Deus enim (vt ait Apostolus) *operatur omnia secundùm consilium voluntatis suæ*: Ergo repugnat liberum Dei decretum, constitui per effectus ab illo productos, vel per actionem productiuam illorum.

Secundò, Decretum creandi v.g. mundum, ab æterno conuenit Deo, & consequenter illius constitutiuum est ab æterno: Sed nec effectus causati à Deo, nec actio qua causantur (supposito quod illa sit formaliter transiens) sunt ab æterno: Ergo per illas non potest constitui liberum Dei decretum.

Tertiò, Denominatio liberè volentis est Deo intrinseca, subindeque proueniens ab aliqua forma intrinseca, & in Deo existente: Sed nec effectus à Deo producti, nec actio transiens productiua illorum, sunt intra Deum, sed extra: Ergo denominatio liberè volentis, non potest ab illis prouenire.

Demum, diuina voluntas non solum est indifferens ad causandum vel non causandum creaturas, sed etiam ad volendum vel nolendum eas causare: Ergo per ordinem ad volitionem vel nolitionem indifferentem, constituitur liberè volens, vel nolens: Sed effectus causati, & actio qua causantur; non sunt volitio: Ergo non constituunt liberum Dei decretum.

Ex his confutata manet sententia illorum recentiorum, qui existimant liberum Dei decretum, partialiter saltem & inadæquatè, consti-

ſtitui per effectus quos Deus ad extra produxit, vel per actionem & cauſalitatem, per quam illos produxit. Nam rationes adductæ probant decretum Dei liberum non poſſe, etiam partialiter & inadæquatè, per illa conſtitui. Tum quia implicitè cauſam, etiam partialiter & inadæquatè, conſtitui per ſuum effectum, quia prius natura quam illum producat, debet eſſe completè & adæquatè conſtituta. Tum etiam, quia decretum creandi mundum; ab æterno Deo conuenit, ſubindeque ab æterno eſt in Deo adæquatum illius conſtitutiuum. Tum deniquè, quia denominatio liberè volentis, adæquatè prouenire debet ab aliqua forma Deo intrinſeca, & in ipſo exiſtente.

Dico ſecundò, libertas diuina non conſiſtit in productione Deo intrinſeca, ac defectibili, ſeu quæ potuerit in Deo non eſſe.

Probatur: Tum quia ſi Deo deeſſe poſſet aliqua perfectio, nec eſſet immutabilis, nec infinitè perfectus. Tum etiam, quia in Deo admittenda non eſt perfectio imperfectioni admixta: Sed perfectio defectibilis entitatiuè in ratione perfectionis, imperfectionem importat; nam poſſe non eſſe, maxima imperfectio eſt: Ergo Deo concedenda non eſt.

Dico tertiò, actus Dei liber non ſuperaddit ad neceſſarium, modum aliquem ſeu entitatem modalem, quæ potuerit Deo deficere, ſiue in illo non eſſe. Probatur: Tum quia talis entitas modalis defectibilis, eſſet imperfecta, ſicut perfectio defectibilis; cùm poſſe non eſſe, ſeu poſſe eſſe nihil, ſit ſupremus imperfectionis gradus. Tum etiam, quia diceret in eſſentia

tia diuina imperfectionem potentialitatis; nam essentia diuina se haberet ad illam, sicut potentia ad actum, & sicut perfectibile ad perfectiuum, & cum illa faceret realem compositionem; hoc ipso enim quod esset realiter defectibilis, non potest identificari cum essentia diuina, quæ est omnino indefectibilis.

Dico quartò, actum Dei liberum non constitui per respectum rationis ad creaturas.

Probatur: Vel talis respectus sumitur fundamentaliter, vel formaliter? Si primum dicatur, restat explicare, quodnam sit illius fundamentum, an sit aliquid creatum, vel increatum, Deó intrinsecum, vel extrinsecum, & an dicat perfectionem vel non; & sic hæc sententia coincidet cum præcedentibus iam impugnatis, vel cum ea quam sequenti conclusione exponemus. Secundum verò affirmari nequit: Tum quia ens reale, quale est liberum Dei decretum, nequit constitui per aliquam formam rationis, ab intellectu confictam. Tum etiam, quia vel ille respectus rationis formatur à Deo; vel à creatura? Non à creatura, cùm Deus sit liber ab æterno, & intellectus creatus sit in tempore: Nec etiam à Deo; nam vel Deus illum formaret per actum liberum, vel per necessarium? Nec secundùm, alias respectus ille esse necessarias Deo, & consequenter non posset constituere liberum eius decretum. Nec primum, quia omnis actus liber intellectus diuini, decretum liberum voluntatis constitutum supponit, cùm libertas intellectus à libertate voluntatis oriatur.

Addo quod absurdissimum videtur, decreta Dei libera, quæ sunt vera & realis causa creatura-

turarum, & à quibus tota vis diuinæ prouidentiæ, & rerum vniuersi series pendet, & in quibus tanquam in medio fundatur scientia Dei libera seu visionis, in mera entia rationis resolui.

Dico vltimò, actum Dei liberum addere ad actum necessarium, terminationem ad creaturas, defectibilem, seu deesse possibilem, sub ratione terminationis, non verò sub ratione perfectionis, vel entitatis. Hæc conclusio sequitur ex dictis in præcedentibus, cùm enim actus liber Dei non constituatur per denominationem purè extrinsecam à creaturis petitam, vt in prima conclusione ostendimus, sed per aliquid Deo intrinsecum, defectibile tamen secundùm aliquam formalitatem, quia hoc exigit libertas & indifferentia voluntatis; terminatio voluntatis diuinæ ad creaturas, debet esse defectibilis, seu deesse possibilis, secundùm aliquam rationem & formalitatem: Sed non potest esse defectibilis, seu deesse possibilis, in ratione perfectionis, vel entitatis, vt constat ex dictis in secunda & tertia conclusione: Ergo debet esse defectibilis, seu deesse possibilis, saltem sub ratione puræ terminationis, vt actum Dei liberum constituere possit.

Dices cum Gonzale, illam terminationem esse defectibilem ratione extrinseci connotati, non verò ratione illius quod importat in recto.

Sed contra primò: Illa terminatio debet esse defectibilis, secundùm id quod constituit Deum liberè volentem, cùm defectibilitas sit de ratione libertatis & indifferentiæ: At non con-

constituit Deum liberè volentem per id quod dicit de connotato, sed per illud quod dicit in recto; alioquin Deus constitueretur libere volens per solam denominationem extrinsecam à creaturis petitam, non verò per aliquid ipsi intrinsecum, quod est incidere in opinionem Aureoli, conclusione prima confutatam: Ergo terminatio illa debet esse defectibilis, non solùm ratione extrinseci connotati, sed etiam ratione illius quod importat in recto.

Contra secundò Decretum liberum est Deo ratio cognoscendi craturas existentes aut futuras, vt tractatu præcedenti cap. 4. §. 2. ostensum est. Ex quo sic licet arguere. Ratio cognoscendi creaturas existentes vel futuras, debet esse libera, ac proinde defectibilis, sub ea ratione & conceptu, sub quo est ratio illas cognoscendi: At non est ratio cognoscendi creaturas existentes vel futuras, formalitas intrinseca, secundùm id quod in obliquo & terminatiuè importat, sed secundùm id quod importat intrinsece & in recto: Ergo vt sic debet esse defectibilis, seu deesse possibilis. Maior constat, si enim ratio cognoscendi creaturas non esset libera, sed necessaria, non esset medium ad liberam sed necessariam cognitionem. Minor etiam euidens est; nam id quod decretum Dei in obliquo importat, est creatura existens vel futura: At hæc non est ratio seu medium cognoscendi, sed tantùm res cognita: Ergo decretum Dei non est illi ratio cognoscendi creaturas, secundùm id quod in obliquo & extrinsecè importat, sed secundùm id quod importat intrinsecè & in recto.

Contra tertiò: Defectibilitas sub conceptu in-

intrinsecæ terminationis, absque defectu entitatis & perfectionis, nullam arguit imperfectionem in Deo, & aliàs illa admissa, meliùs & faciliùs explicatur libertas diuinæ volitionis: Ergo illa admitti debet. Consequentia patet, antecedens verò, præterquam quod ex obiectionũ solutione constabit, breuiter suadetur. Solus perfectionis aut entitatis defectus, imperfectio est: Sed defectibilitas sub conceptu puræ terminationis, nec perfectionis, nec entitatis defectum importat, vt constabit ex infra dicendis: Ergo nullam arguit in Deo imperfectionem.

Confirmatur: Ex defectibilitate illius terminationis intrinsecæ, sub conceptu puræ terminationis, nulla potest inferri mutabilitas in voluntate diuina: Ergo admittenda est. Consequentia patet, ideò enim à Deo reijcitur perfectio vel entitas defectibilis, quia ex illa sequitur realis mutatio, vel mutabilitas in eo, vt supra arguebamus. Antecedens verò probatur: Mutatio est transitus de non esse ad esse, vel de esse ad non esse, & consequenter petit aduentum vel carentiam formæ, sub conceptu essendi, sibindeque sub ratione entitatis & perfectionis: Ergo terminatio defectibilis solùm sub conceptu terminationis, & indefectibilis sub conceptu entitatis, nullam infert mutationem vel mutabilitatem in Deo. Quod potest explicari ex mysterio Incarnationis; nam quia subsistentia diuina habet exercitium terminandi intrinsecè naturam humanam, sine additione nouæ entitatis aut perfectionis, licet eam desineret terminare, non propterea mutaretur, quia nihil entitatis aut perfectionis

nis deperderet, sed solùm desineret habere exercitium quód antea habebat.

Ex his habes solutionem huius difficillimi modi; quem initio huius capitis proposuimus, & perfectam libertatis Dei cum eius immutabilitate concordiam. Ex eo enim quod actus liber Dei addit terminationem ad creaturas, defectibilem sub rationem terminationis, perfectè saluatur Dei libertas & indifferentia, quæ exigit vt res ita sit, vt possit non esse. Ex eo verò quod illa terminatio est indefectibilis sub ratione entitatis & perfectionis, subsistit summa eius immutabilitas, quia mutatio exigit transitum de non esse ad esse, vel de esse ad non esse.

Obijcies primò: Terminatio actus liberi Dei ad creaturas, sub conceptu terminationis, est entitas diuina intrinseca Deo: Ergo si potuit deficere, aut non esse in Deo, sub conceptu terminationis, potuit etiam deficere sub conceptu entitatis, vel si sub conceptu entitatis non potuit deficere, non potuit pariter deficere sub conceptu terminationis. Simile argumentum fieri potest de perfectione, non terminatio voluntatis diuinæ ad creaturas, dicit perfectionem: Ergo si potuit Deo deficere sub conceptu terminationis, potuit etiam deficere sub conceptu perfectionis.

Ad primum argumentum respondeo quod quamuis terminatio actu liberi Dei ad creaturas, sub conceptu terminationis, sit implicitè entitas diuina, non tamen explicat conceptum entitatis diuinæ, ab illaque distinguitur virtuali distinctione, quæ distinctio sufficiens est, vt quamuis deficiat, vel possit deficere, sub con-

conceptu terminationis, non deficiat, nec possit deficere, sub conceptu entitatis. Sicut, quamuis deformitas peccati, implicitè importet conceptum entitatis positiuæ, quia tamen illum non explicat, ab illoque distinguitur penes implicitum & explicitum, stat optimè deformitatem peccati causari à Deo, sub conceptu entitatis, absque eo quod ab illo causetur, sub conceptu deformitatis. Ex quo patet responsio ad secundum argumentum, licet enim terminatio illa perfectionem implicet, ratione entitatis increatæ, quam transcendentaliter includit, eam tamen sub conceptu terminationis formaliter non exprimit. Vnde licet potuerit Deo deficere sub conceptu terminationis, non tamen sub conceptu perfectionis.

Dices, Exercitium voluntatis Dei vt liberæ, reducens eam de actu primo ad secundum, perfectionem exprimit: Sed terminatio illa est exercitium voluntatis Dei vt liberæ, reducens illam de actu primo ad secundum: Ergo exprimit perfectionem.

Confirmatur: Omnis actualitas exprimit perfectionem: Sed exercitium illud est actualitas: Ergo exprimit perfectionem.

Ad instantiam respondeo distinguendo maiorem: exercituum voluntatis Dei vt liberæ, reducens eam de actu primo ad secundum, entitatiuum, perfectionem exprimit, concedo maiorem. Terminatiuum, nego maiorem. Similiter distinguo minorem, terminatio illa est exercitium reducens de actu primo ad secundum, terminatiuum, concedo minorem: entitatiuum, nego minorem, & consequentiam:

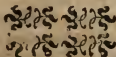
tiam: Ad confirmationem eodem modo distinguo maiorem: omnis actualitas entitatiua dicit seu exprimit perfectionem, concedo maiorem. Purè terminatiua, nego maiorem. Hæc enim, licet perfectionem implicet, ratione entitatis diuinæ & increatæ, quam transcendentaliter includit, eam tamen formaliter non exprimit. Sicut relatio, sub conceptu relationis, & quantùm ad rationem *Ad*, non exprimit perfectionem, quamuis eam implicitè includat, & ab ea perfectè præscindi nequeat.

Obijcies secundò: Si terminatio actus diuinæ voluntatis ad creaturas, non existat necessariò in Deo, sed possit vel potuerit illi deficere, seu in illo non esse, non solùm secundùm id quod extrinsecè & in obliquo importat, sed etiam quantùm ad id quod importat intrinsecè & in recto, sequitur quod distinguatur realiter à terminatione necessaria, eo ipso enim quòd possit deesse, potest ab illa realiter separari realis autem separabilitas est maximum signum realis distinctionis. Sequitur etiam, Deum posse vel potuisse mutari: nam mutari nihil aliud est, quam aliter se habere intrinsecè ac prius: Sed si talis terminatio non existat necessario in Deo, sed possit vel potuerit illi deficere, Deus potest, vel potuit aliter se habere intrinsecè ac priùs: Ergo potest, vel potuit mutari.

Respondeo negando vtramque sequelam, & ad probationem primæ dico, ad distinctionem realem requiri separabilitatem quoad entitatem, cùm autem terminatio necessaria & terminatio liber actus diuinæ voluntatis, habeant

eandem entitatem nequeunt separari ab inuicem secundùm conceptum entitatis, sed tantùm secundùm conceptum terminationis. Quod explicari potest & suaderi exemplo relationis patris ad duos filios, quæ desinente vno, desinit terminari ad ipsum, remanendo terminata ad alium superstitem, absque eò quod propterea terminatio quoad vnum, quæ desinit, distinguatur realiter à terminatione ad alium, quæ remanet, eò nimirum quod eádem sit vtriusque realitas & entitas.

Ad probationem secundæ distinguo maiorem: mutari nihil aliud est, quam aliter se habere intrinsecè ac priùs, per acquisitionem nouæ formæ, entitatis, aut perfectionis: concedo. Per solam nouam terminationem, nego. Solutio patet ex supra dictis, & potest magis illustrari exemplo supra adducto; licet enim Verbum Diuinum in Incarnatione aliter se habeat intrinsecè ac priùs, & fiat intrinsecè homo, cùm antea intrinsecè homo non esset; quia tamen hoc non fit per nouæ formæ, entitatis, aut perfectionis acquisitionem, sed solum per nouam terminationem naturæ humanæ, quam antea non terminabat, non mutatur per incarnationem, vt in tractatu de Incarnatione fusius exponemus.



CAPVT III.

De voluntate Dei antecedente, qua vult omnes homines saluos fieri.

CIrca voluntatem Dei antecedentem plúres ac celebres sunt difficultates & controuersiæ, breuiter hic resoluendæ. Prima est, an post Adæ lapsum sit in Deo voluntas generalis & antecedens saluandi omnes homines? Secunda, an talis voluntas sit in Deo formaliter & propriè, vel solum eminenter, aut metaphoricè? Tertia, qua ratione voluntas illa generalis saluandi omnes homines, appelletur antecedens? Quarta, in quo sensu dicatur conditionata? Quinta, an ex vi talis voluntatis Christus pro omnibus passus & mortuus fuerit, seu mortem & passionem suam obtulerit & ordinauerit ad salutem, non paucorum tantum, sed omnium & singulorum hominum? Sexta, an per voluntatem antecedentem præparentur auxilia ad salutem sufficientia?

§. I.

Quatuor primæ difficultates breuiter resoluuntur.

DIco primò, Deum voluntate generali & antecedente, velle omnes homines, etiam post Adæ lapsum, saluos facere. Est contra Iansenium lib. 9. & 10. de gratia Christi Saluatoris, vbi docet Deum habuisse quidem ta-

lem voluntatem pro omnibus & singulis hominibus, consideratis in statu innocentiæ, sed non post Adæ lapsum, & præuisionem peccati originalis.

Probatur conclusio ex celebri illo testimonio Apostoli 1. ad Tim. 2. *Deus vult omnes homines saluos fieri &c.* vbi patet sermonem esse de hominibus in statu naturæ lapsæ constitutis, tum qùia loquitur de hominibus prout nunc sunt, vult enim eis fieri orationes & obsecrationes apud Deum. Tum etiam, qùia ibidem ait ad hanc voluntatem Dei implendam, Christum se obtulisse redemptionem pro omnibus: redemptio autem supponit lapsum in originale.

Nec solùm Apostolus assertionem nostram apertè docet, sed etiam eam probat triplici ratione quam insinuat verbis istis, quæ ibidem subiungit: *Quia vnus est Deus omnium, vnus est mediator Dei & hominum, qui dedit semetipsum pro omnibus.* Deus ergo vult omnium hominum salutem, primò quia est Deus & Dominus omnium, qui omnes æquè condidit, omniumque curam & prouidentiam gerit. Vnde Ignatius epist. 6. ad Philadelph. dicit *amatorem omnium esse Deum nostrum, & velle omnes homines saluos fieri, propter quod & solem facit oriri super bonos & malos, & pluit super iustos & iniustos.* Secundò, quia est mediator non solùm quorundam hominum, sed omnium prorsus. Quam rationem rectè ponderat Caietanus in commentarijs super hunc locum Apostoli, his verbis: *Si plures essent mediatores inter Deum & homines, existimaretur quod vnus esset mediator pro quibusdam & alius*

pro

pro alijs, sed ex eo quod vnus est mediator Dei & hominum, ad reconciliandum homines Deo, illi vni incumbit mediare inter Deum & omnes homines. Tertiò, quia est omnium hominum redemptor, & pro omnibus mortuus est. Vnde iuxta Apostolum, voluntas Dei antecedens saluandi homines, & voluntas Christi moriendi pro illis, sunt veluti parallelæ, & sibi inuicem correspondent.

Dico secundò, voluntatem antecedentem, qua Deus vult omnes homines saluos fieri, propriè & formaliter, & non tantum metaphoricè, vel eminenter, esse in Deo.

Probatur primò: Voluntas antecedens, qua Deus vult omnes homines saluos fieri, est voluntas beneplaciti, & non tantum signi, vt docet S. Thomas quæst. 23. de verit. art. 2. his verbis: *Voluntas de Deo propriè dicitur, & hæc est voluntas beneplaciti, quæ per antecedentem & consequentem distinguitur*. Idem asserit in cap. 2. epist. 1. ad Timoth. lect. 1. vbi exponens verba illa Apostoli: *Vult omnes homines saluos fieri*, hanc voluntatem reducit ad voluntatem beneplaciti: Sed voluntas beneplaciti formaliter & propriè reperitur in Deo, vt docet idem S. Doctor hìc quæst. 19. artic. 11. vbi sic ait: *Voluntas propriè dicta vocatur voluntas beneplaciti, voluntas autem metaphoricè dicta est voluntas signi*: Ergo voluntas antecedens quâ Deus vult omnes homines saluos fieri, propriè & formaliter reperitur in Deo, & non tantum metaphoricè, vel eminenter.

Confirmatur: Idem Doctor Angelicus ibidem art. 6. ad 1. comparat voluntatem an-

tecedentem quam Deus habet de salute omnium hominum, voluntati antecedenti qui iudex dicitur velle homicidam, inquantum hominem, viuere. Et lect. 1. in cap. 2. 1. ad Timoth. voluntati antecedenti conseruandi merces absolutè consideratas, quam habet mercator, imminente tempestate: & certissimum est, pium & iustum iudicem velle propriè & formaliter, eum qui est homicida, vt hominem viuere, quamuis inefficaciter: similiter mercatorem, imminente tempestatis periculo, velle propriè & formaliter, quamuis inefficaciter, conseruare suas merces, ratione scilicet commodi quod earum conseruatio quantum est de se affert: Ergo pariter voluntas antecedens quam Deus habet de salute omnium hominum, quamuis non sit efficax respectu omnium, est in Deo propriè & formaliter.

Probatur secundò, obiectum voluntatis antecedentis, nempe salus omnium hominum, secundum se considerata, est propriè & formaliter volibile, cum sub hac ratione sit bonum, nec consideretur vt impeditiuum maioris boni, manifestationis scilicet diuinæ iustitiæ erga aliquos, & suæ misericordiæ erga alios: Ergo est à Deo volitum, propriè & formaliter, & non tantum metaphoricè, vel eminenter.

Dico tertiò, voluntas Dei non denominatur antecedens, ex eo quod consensum, merita vel demerita nostræ voluntatis, eorumque præuisionem antecedat; nec consequens ex eo quod vtrumque præsupponat: Sed ideò dicitur antecedens, quòd versetur circa bonum

crea-

creaturæ, absolutè & præcisè secundùm se consideratum; consequens verò, quia terminatur ad ipsum, vt indutum omnibus suis indiuidualibus circunstantijs.

Prima pars probatur: Voluntas Dei consequens, cùm sit de se efficax, & causa nostri consensus, vt capite sequenti ostendemus, illum prioritate saltem naturæ & causalitatis antecedit: Ergo voluntas Dei non denominatur antecedens, ex eo quod antecedat nostrum consensum. Consequentia patet, alioquin enim membra diuisionis voluntatis Dei in antecedentem & consequentem confunderentur. Item prædestinatio includit voluntatem salutis, non solùm antecedentem, sed etiam consequentem, vt asserit D. Thomas in 1. ad Annib. dist. 46. q. vnica art. 2. ad 1. & constat ex eo quod alioquin non esset efficax, quandoquidem voluntatem solùm inefficacem, qualis est antecedens, includeret: Atqui prædestinatio non supponit præscientiam meritorum, vt ostendemus in tractatu de prædestinatione: Ergo voluntas consequens non est illa quæ præsentiam meritorum supponit.

Secunda pars conclusionis est expresse D. Thomas hìc q. 19. art. 6. ad 1. item in 1. dist. 46. q. 1. art. 1. ad 2. nec non lect. 1. in cap. 2. primæ ad Timoth. & sic breuiter explicatur. Cùm hæ duæ voluntates siue volitiones non distinguantur in Deo, nisi per ordinem ad obiecta siue connotata materialia, nec proinde diuersam illam habeant denominationem antecedentis & consequentis, nisi ex illis; ea quæ fertur in bonum creatum, absolutè & secundum se consideratum, rectè dicitur ante-

cedens; & illa quæ terminatur ad idem bonum, vt indutum omnibus suis circunstantijs particularibus, rectè appellatur consequens; si bonum illud præcisè secundum se consideratum, antecedat seipsum, vt vestitum particularibus circunstantijs: Atqui sic est, hæc enim super induitio circumstatiarum particularium, est quoddam accidens respectu talis boni secundum se considerati, ipsumque proinde aliquo modo præsupponit: Ergo voluntas Dei rectè dicitur antecedens, ex eo quod versetur circa bonum creaturæ secundum se consideratum; consequens verò, ex eo quod terminetur ad illud, vt vestitum omnibus suis circunstantijs.

Dico quartò, voluntatem antecedentem saluandi omnes homines, non dici conditionatam, eò quod pendeat tanquam à conditione, à consensu quem expectet à libero arbitrio, sed ex eo quod importet actum conditionatum, quo Deus vellet salutem omnium hominum, nisi hoc repugnaret ordini suæ prouidentiæ, manifestationi suæ iustitiæ, & bono generali totius vniuersi. Ita D. Thomas in 1. dist. 46. q. 1. art. 1. ad 2. vbi ait: *Voluntas antecedens potest dici conditionata, nec tamen est imperfectio ex parte voluntatis diuinæ, sed ex parte voliti, quod non accipitur cum omnibus circunstantijs, quæ exiguntur ad rectum ordinem in salutem*. Idem docet in 1. ad Timoth. cap. 2. lect. 1.

Ratio etiam suffragatur: cum enim homines non possint velle salutem, nisi Deus velit eos velle, & nisi in eis operetur ipsum velle, vt docet Apostolus ad Philipenses 2. & Augusti-

ſtinus in ſolil. cap. 24. his verbis: *Velle quod bonum eſt non poſſum, niſi tu velis*, implicat quod in Deo ſit decretum aut volitio ſaluandi homines, dependens tanquam à conditione à conſenſu & volitione hominum, illamque ab humana voluntate expectans. Vnde Eccleſia Lugdunenſis in libro de defenſione veritatis Sacræ Scripturæ; *Certè illud in hac quæſtione manifeſtum eſt, quod etiam ſi generaliter & indifferenter, omnes homines Deus vult ſaluos fieri, in aliorum tamen cordibus, benignitate miſericordiæ ſuæ, ipſe operatur eandem voluntatem ſuam, vt & ipſi ſaluari velint, & ſaluentur: qualibus & Apoſtolus dicit, cum timore & tremore veſtram ſalutem operamini, Deus eſt enim qui operatur in nobis velle & perficere, pro bona voluntate. In aliorum cordibus, ſeueritate iuſti & occulti iudicij ſui non operatur hanc ſalutarem voluntatem, ſed dimittit eos in ſuo arbitrio, vt quia noluerunt credere, iuſta nolitione damnentur.*

Obijcies primo contra primam concluſionem: D. Auguſtinus non intellexit vniuerſaliter locum illum Apoſtoli, *Deus vult omnes homines ſaluos fieri*, ſed triplicē ei limitationem adhibuit. Prima quam tradit lib. 4. contra Iulian. cap. 8. de corrept. & gratia cap. 14. & de prædeſt. Sanctorum cap. 8. eſt quod particula *omnes* non ſumatur vniuerſaliter, ſed per diſtributionem accommodam, pro illis qui ſalui fiunt; ita quod hæc propoſitio faciat hunc ſenſum: Deus vult omnes qui ſaluantur ſaluos fieri, ſiue nullus fit ſaluus niſi quem Deus vult. Eo modo quo dicitur ludimagiſter docere omnes adoleſcentes alicuius ciuitatis,

 non

non quòd omnes instruat, sed quia nullus eruditur, nisi ab ipso. Secunda quæ habetur in Enchir. cap. 105. & alibi, est quod ly *omnes* sumitur quidem vniuersaliter, sed vniuersalitate incompleta, nempe pro generibus singulorum, non verò pro singulis generum, hoc est non pro omnibus omnino singularibus hominum, sed pro omni genere hominum, pro Iudæis & Gentilibus, seruis & liberis, principibus & priuatis, doctis & indoctis, adultis & paruulis, viris ac mulieribus &c. quia ex illis omnibus conditionibus, aliqui prædestinati sunt, & salui fiunt. Sicut cùm dicitur, omne animal fuit in arca Noe, non est sensus, ibi omnia animalium indiuidua extitisse, sed aliqua ex quacumque specie. Tertia limitatio apud Augustinum de corrept. & gratia cap. 15. & lib. 22. de ciuit. cap. 1. est Deum velle, non formaliter, sed causaliter, omnes homines saluos fieri, faciendo vt sancti homines salutem omnium velint. Sicut cùm ad Roman. 8. dicitur: *Spiritus sanctus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus*, idem est ac postulare nos facit; & cùm Genes. 21. dicitur. *Nunc cognoui quod timeas Dominum*, sensus est, cognoscere feci. Ergo ex Augustino Deus non habet voluntatem generalem & antecedentem saluandi omnes homines in natura lapsa existentes, sed aliquos duntaxat, subindeque talis voluntas in Deo admittenda non est. Maximè, quia Semipelagiani recurrebant olim ad voluntatem illam, & allegabant testimonium illud Apostoli à nobis adductum, tanquam præcipuum suę hæreseos fundamentum, vt videre est in Epistolis Prosperi

&c.

& Hilarij ad Augustinum.

Respondeo D. Augustinum locis citatis intelligendum esse de voluntate consequente, non verò de antecedente; ita quod sensus eius doctrinæ sit, propositionem Apostoli intellectam de voluntate consequenti saluandi homines, quam habet Deus, non esse vniuersaliter accipiendum, sed cum aliqua ex tribus allatis limitationibus; cum quo stat, quod si intelligatur de voluntate antecedenti (sicut eam intellexit Damascenus de fide orthodoxa cap. 24.) possit & debeat vniuersaliter accipi. Vnde D. Thomas in 1. dist. 46. qu. 1. art. 1. ad 1. *Secundùm Damascenum* (inquit) *verbum Apostoli intelligitur de voluntate antecedente, & non de consequente, sed secundùm Augustinum intelligitur de consequente.*

Ad illud quod subiungitur de Semipelagianis, dicendum est, eos intellexisse & explicuisse voluntatem antecedentem, modo toto cœlo diuerso, ab eo quo vtuntur Discipuli S. Thomæ. Illi enim dicebant, esse quandam generalem & conditionatam voluntatem Dei, liberi arbitrij præuisum & exploratum consensum expectantem, quæ proinde ex eodem consensu fiebat consequens & efficax; vnde non admittebant, Deum specialiori dilectione prosequi electos, quam reprobos, sed æque illis velle salutem, quantùm ex parte illius est. Nos verò ab his abhorremus, vt patet ex dictis conclusione 3. & 4. & magis constabit ex dicendis in Tractatu de prædestinatione.

Obijcies secundò contra secundam conclusionem D. Thomas in opusculo de præscien-

tia & prædestinatione cap. 6. ait voluntatem quam habet Deus de salute omnium hominum, esse voluntatem signi. Et hic quæst, 19. art. 6. ad 1. nec non 3. p. quæst. 21. art. 4. in corp. dicit quod *illa magis est appellanda velleitas, quam absoluta voluntas*. Item D. Chrysostomus homil. 1. in epist. ad Ephes. voluntatem illam nomine desiderij appellat, dicens quod *Deus mirum in modum cupit, vehementerque desiderat nostram salutem*. Atqui nec voluntas signi, nec velleitas, nec desiderium, reperiuntur in Deo propriè & formaliter, sed metaphoricè tantùm, vel eminenter: Ergo nec voluntas antecedens de salute omnium hominum. Ratio etiam id suadet nulla enim voluntas inefficax, potest esse propriè & formaliter in Deo; tum quia iuxta Scripturam, omnis voluntas Dei est efficax, ac semper impletur, vt constat ex illo Isaiæ 46. *Omnis voluntas mea fiat*, & ex illo Psalmi 134. *Omnia quæcumque voluit Dominus fecit*. Tum etiam, quia omnis voluntas inefficax, & carens effectu, dicit imperfectionem: Atqui voluntas antecedens saluandi omnes homines, est inefficax, cùm omnes salutem non consequantur: Ergo non est in Deo propriè & formaliter.

Ad D. Thomam respondeo opusculum illud non esse S, Doctoris, quod colligitur, tum ex eo quod non habetur in Romana impressione operum S. Thomæ, alijs præferenda. Tum etiam, quia alioquin sibi manifestè contradiceret, quandoquidem oppositum docuit expresè quæst. 23. de verit. supra citata. Dici etiam potest, quod licet voluntas illa, secún-

dùm quod formaliter in Deo existit, sit voluntas beneplaciti, quatenus tamen aliquo signo exteriori manifestari, potest appellari voluntas signi; & hoc secundò modo eam considerasse D. Thomam in opusculo citato, si sit ab eo editum, sed ex hoc nihil contra nos. Quando verò voluntatem illam *velleitatem* appellat, per hoc non intendit docere, illam non esse voluntatem de facto, aut non esse formaliter in Deo, sed solùm illam non esse voluntatem simpliciter, sed secundùm quid, quatenus attingit obiectum secundùm se, & præcisum à circumstantijs. Sic enim clarè seipsum explicat hìc art. 6. ad 1. Vel talem voluntatem appellat *velleitatem*, quia non est absoluta, sed conditionata: volúntas enim conditionata, comparatiuè ad absolutam, *velleitas* appellari solet, vt declarat idem S. Doctor in 4. distinct. 17. quæst. 2. art. 1. ad 3. his verbis: *Quamuis voluntas completa non possit esse dē impossibili, bene tamen voluntas conditionata; quæ & vellcitas dicitur*.

Ad Chrysostomum respondent, illum vsurpare nomen desiderij latè, & in ampla quadam significatione, quatenus feruentissimus amor alicuius rei, etiam præsentis & possessæ; desiderium eius interdum appellatur, vt constat ex illo 1. Petri 1. *In quem desiderant Angeli prospicere*.

Ad rationem subiunctam, nego maiorem; & ad primam eius probationem dico, Scripturam locis citatis solum velle, declarare, omnem voluntatem Dei simpliciter dictam, qualis est voluntas consequens, esse efficacem, & semper impleri, cum quo stat, dari in eo for-

ma-

maliter voluntatem secundùm quid, qualis est antecedens, quæ non impletur, vt colligitur ex illo Matth. 23. *Ierusalem Ierusalem, quæ occidis Prophetas &c. quoties volui congregare filios tuos, & noluisti.*

Ad secundam probationem dicendum est, dupliciter aliquam voluntatem dici posse inefficacem: primò ex impedimento aliquo extrinseco, vincente aut retardante efficaciam ipsius; Secundò ex propria ordinatione & prouidentia ipsius volentis. Voluntas inefficax primo modo est imperfecta, & non potest reperiri in Deo; secùs verò voluntas inefficax solùm secundo modo, qualiter est voluntas antecedens de salute omnium hominum; Deus enim ex propria ordinatione & prouidentia vult quod careat effectu, & sit inefficax in multis, vt nimirum detur locus mutabilitati & libertati voluntatis humanæ, & suorum attributorum manifestationi.

Dices, estò talis voluntas sit in Deo formaliter, illa tamen non potest esse vera & sincera; si enim esset in manu mercatoris, fugere aut sedare tempestatem, ne merces perirent, quis crederet illum habere veram & sinceram voluntatem de illarum conseruatione, si imminentem tempestatem non vitaret aut vinceret? cùm ergo Deus habeat in thesauris suæ omnipotentiæ infinita media, quibus potest omnes homines saluare, non videtur habere veram & sinceram voluntatem saluandi eos, quibus talia media & auxilia denegat, & confert vel offert solùm sufficientia.

Respondeo, concessò antecedente, negando consequentiam, & paritatem. Ratio discriminis

nis eſt quia mercator eſt perſona particularis, cuius eſt intendere ſuam particulare bonum, & lucrum, vnde ſi imminente tempeſtate non facit quidquid poteſt ad mercium conſeruationem, conuincitur non velle ſincerè eas ſeruare: At verò Deus eſt prouiſor vniuerſalis, cuius eſt intendere & proſpicere commune bonum vniuerſi, & permittere quod aliquæ creaturæ deficiant, & fruſtrentur ſuo fine: vnde cum ſincera voluntate ſalutis alicuius abſolutè conſideratæ, poteſt permittere vt cadat in peccatum, eique denegare auxilia efficacia ad illud vitandum, ne impediatur maius bonum, videlicet ordo diuinæ prouidentiæ, vniuerſi pulchritudo, attributorum manifeſtatio, decor iuſtitiæ, ſplendor miſericordiæ &c.

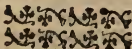
Obijcies tertiò contra tertiam concluſionem: Damaſcenus lib. 1. de fide cap. 9. dicit voluntatem conſequentem in Deo à noſtro vitio ortum ducere, & D. Thomas in 1. diſt. 46. quæſt. 1. art. 1. ait expreſsè quod *voluntas conſequens præſupponit præſcientiam operum:* Ergo ex eo rectè denominatur talis, & conſequenter rectè etiam dicitur antecedens, quia præſcientiam illam præcedit.

Reſpondeo quod quando D. Damaſcenus & S. Thomas dicunt quod voluntas conſequens ortum habet ex vitio noſtro, & ſupponit præſcientiam operum, non loquuntur de voluntate antecedente, vniuerſaliter ſumpta, & ſecundùm quod ſe extendit tam ad bona opera, à Deo prædefinita, quàm ad mala, ab illo permiſſa; ſed de voluntate conſequente, ſpecialiter ſumpta, ſeu de voluntate conſequenti punitiua, quæ ſupponit culpam, & ex vitio no-

ſtro ortum ducit, iuxta illud Tertulliani, *Deus de ſuo misericors, de noſtro iuſtus*. Vt enim explicent voluntatem Dei conſequentem, ponunt exemplum in aliquo obiecto particulari, quod Deus vult, ſuppoſita præuiſione peccati, ſcilicet damnationem & pænam æternam reproborum; quamuis non ſit neceſſarium; vt id omne quod Deus vult voluntate conſequenti, præſupponat peccatum, aut præſcientiam meritorum vel demeritorum, vt conſtat in prædeſtinatione, quæ eſt voluntas Dei conſequens, & tamen, in ſententia S. Thomæ, præſcientiam meritorum non ſupponit.

Obijcies quartò, contra quartam concluſionem: Deus non ſaluat homines, niſi velint: Ergo voluntas antecedens ſaluandi omnes homines, dependet à volitione hominis, quam Deus expectat à libero arbitrio.

Sed nego conſequentiam, licet enim Deus non ſaluet homines, niſi volentes, & ſuæ vocationi liberè conſentientes, hanc tamen volitionem & conſenſum, non expectat à libero arbitrio, ſed illum in corde hominis per ſuam gratiam efficit & operetur: iuxta illud Auguſtini epiſt. 107. *Vt in Deum credamus, & piè viuamus, non volentis, neque currentis, ſed miſerentis eſt Dei, non quia velle non debemus & currere, ſed quia ipſe in nobis & velle operatur & currere.*



§. II.

§ II.

Resoluitur quinta difficultas, an scilicet Christus pro omnibus passus & mortuus sit?

DIco quintò, Christum passum & mortuum esse pro omnibus, seu mortem & passionem suam obtulisse & ordinasse ad salutem non paucorum tantùm, sed omnium & singulorum hominum.

Probatur primò conclusio ex verbis istis Apostoli 2. ad Corinth. 5. *Si vnus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt, & pro omnibus mortuus est Christus.* Quo loco probat Apostolus, quod omnes & singuli homines mortui sunt, id est contraxerunt debitum moriendi in Adamo, ex eo quod Christus pro omnibus mortuus est: Atqui omnes omnino distributiuè mortui sunt in Adamo, & in eo contraxerunt debitum moriendi: Ergo & Christus mortuus est pro omnibus & singulis hominibus distributiuè, & non solùm pro generibus singulorum vt interpretatur Iansenius. Neque solùm quantùm ad sufficientiam pretij, vt alij dicunt, cùm in hoc sensu possit etiam dici mortuus pro dæmonibus & pro damnatis. Vnde Tridentinum sess. 6. c. 3. definit Christum mortuum esse pro omnibus in eo sensu in quo negabatur à Caluino: Caluinus autem non negabat, Christum esse mortuum pro omnibus, quantum ad sufficientiam pretij; neque etiam pro aliquibus ex omni genere, & conditione: nam in caput 17. Ioan. vtra-

que

que hac euasione vtitur, ad explicanda Scripturæ loca, in quibus dicitur Christum mortuum esse pro omnibus: Ergo &c.

Accedunt testimonia SS. Patrum, præsertim Augustini, cui potissimùm confidit Iansenius: Nam in commentarijs in Psal. 95. sub finem sic ait: *Iudicabit orbem terrarum in æquitate, non partem, quia non partem emit. Totum iudicare habet, quia pro toto pretium dedit.* Et lib. 2. de Symb. ad Catechum. cap. 8. Christum sic inducit loquentem, & reprobis exprobrantem: *Videtis vulnera quæ inflixistis? Agnoscitis latus quod pupugistis? quoniam & per vos & propter vos apertum est, nec tamen intrare voluistis.* Item lib. 6. contra Iulian. cap. 1. probat ex testimonio Apostoli supra adducto, omnes homines mortuos esse morte peccati, quia pro omnibus Christus mortuus est. Verba eius sunt: *Vnus (inquit Apostolus) pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt, ostendens fieri non potuisse, vt moreretur nisi pro mortuis: ex hoc enim probauit, omnes mortuos esse, quia pro omnibus mortuis, mortuus est vnus: impingo, inculco, infercio recusanti.... Vnus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt. Vide quia consequens esse voluit, vt intelligantur omnes mortui, si pro omnibus mortuus est. Quia ergo non in corpore, restat vt in peccato esse mortuos omnes, si pro omnibus Christus mortuus est, nemo neget, nemo dubitet, qui se non negat aut dubitat esse Christianum.*

Ratio etiam suffragatur: nam si pro omnium & singulorum salute Christus non obierit; nutat vnum ex præcipuis fidei nostræ funda-

damentis: nam iuxta doctrinam & institutionem Ecclesiæ, vnusquisque fidelis tenetur credere, Christum esse suum redemptorem, non minùs quam Deum esse suum creatorem, & illum vt talem inuocare: At hoc non potest credere, & Christus aliquorum tantùm redemptor est; præsertim verò si dicatur esse tantùm redemptor electorum, de quorum numero se esse nemo credere potest, sine speciali reuelatione, vt definit Tridentinum sess. 6. cap. 13. Ergo Christus est omnium hominum redemptor, & pro omnium salute passus & mortuus est. Vnde Ecclesia in solemnibus precibus frequenter hæc verba repetit: *Fidelium Deus omnium conditor & redemptor*, & in hymnis Ecclesiasticis dicitur: *Iesu redemptor omnium*. Quibus consonant hæc verba Ambrosij in Psal. 118. *Mysticus sol ille iustitiæ omnibus ortus est, omnibus venit, omnibus passus est, & omnibus resurrexit.*

Addo doctrinam illam de generali Christi redemptione, non solùm fidem nostram firmare, sed etiam spem roborare, & charitatem accendere, vt disertè docent SS. Patres: Augustinus enim libro meditationum cap. 14. sic ait: *Omnis spes & totius fiduciæ certitudo mihi est in pretioso sanguine Christi, qui effusus est propter nos, & propter nostram salutem.* Et serm. 5. ad Fratres *Filius Dei pro nobis mortuus est, securus esto accepturum te vitam ipsius, qui pignus habes mortem ipsius. Quam vitam tibi seruat iustificato, qui suam mortem donauit & impio? Quam certa & quam firma promissione seruat iustis vitam suam, qui donauit iniustis mortem suam? Impium te quæsiuit vt*

re-

redimeret, redemptum deseret vt perdat? Mala vestra pertuli, bona mea non reddam? Fons vitæ mortuus est propter nos, negabit vitam suam, qui pro nobis erogauit mortem suam? Similiter Christi mortem & generalem redemptionem, esse magnum charitatis incentiuum, docet Apostolus 2. ad Corinth. 5. his verbis: *Charitas Christi vrget nos, quoniam si vnus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt, & pro omnibus mortuus est Christus, vt & qui viuunt iam non sibi viuant, sed ei qui pro ipsis mortuus est.* Vnde Bernardus serm. 20. in Cant. *Opus redemptionis nostræ omnino amorem nostrum facilè vendicat totum sibi; hoc nostram deuotionem & blandiùs allicit, & iustiùs exigit, & arctiùs stringit, & afficit vehementiùs.*

Contra istam conclusionem imprimis obijci possunt aliqua Scripturæ testimonia, in quibus agens de Christi morte & redemptione, vtitur hac voce *multi*, vt Matth. 20. *Filius hominis venit dare animam suam redemptionem pro multis.* Et 26. *Hic est enim sanguis meus noui testamenti, qui pro multis effundetur* &c. Sed ad hoc respondetur, his locis significari sanguinem Christi effusum esse pro multis, quantùm ad efficaciam, & pro omnibus, quantum ad sufficientiam, vt interpretatur D. Thomas super illum locum Matthæi. Vel dici potest, quod ly *multi* (teste Augustino lib. 6. operis prioris contra Iulian. cap. 12. & lib. 2. posterioris cap. 134. item lib. 20. de ciuit. cap. 32.) frequenter vsurpari in Scriptura, pro ly *omnes*, vt Daniel. 12. *Et multi de his qui dormiunt in terræ puluere, euigilabunt*, id

est

est omnes resurgent in die iudicij. Et ad Roman. 5. *Si enim vnius delicto multi mortui sunt.*

Secundò obijciuntur alia testimonia, in quibus Christus dicitur non orasse pro reprobis: Ioan. 17. *Non pro mundo rogo, sed pro his quos dedisti mihi*. Id est (vt interpretatur Augustinus homil. 100.& 107. in Ioan) non pro reprobis, sed pro prædestinatis: Vnde S. Thomas 3. p. q. 21. art. 4. ad 2. ait, *Christum non orasse pro omnibus crucifixoribus, neque etiam pro omnibus qui erant credituri in eum*. Verum ad hoc respondetur, his verbis non significari, quod Christus nullo modo pro reprobis orauerit oratione illa peculiari, quam tunc post cœnam vltimam fundebat pro solis Apostolis. Vel quod pro ipsis non orauerit, oratione absoluta, & procedente ex voluntate consequenti, vt illis vitam æternam, & media ad illam efficaciter conducentia, à Patre obtineret. Vnde subdit S. Doctor, post verba adducta: *Sed pro his solum qui erant prædestinati, vt per ipsum vitam consequerentur æternam*. Quibus verbis apertè declarat, se tantùm illud genus orationis in Christo negasse pro omnibus crucifixoribus suis, quam habuit pro electis.

Tertiò obijcitur quod ad Hebræos 9. versu 12. redemptio Christi dicitur æterna. Sed ad hoc facilè respondetur, illam dici æternam, non eò quod pertinet ad solos prædestinatos, in quibus solis perennis est fructus mortis Christi, sed eò quòd non debeat iterari, sicut sacrificia vetera, quibus ibi comparatur sacrificium mortis Christi.

Quar-

Quartò obijciuntur hæc verba Concilij Valentini Galliæ tertij cap. 4 *Christus non est mortuus pro his qui in impietate mortui sunt*. Verùm sensus verborum illorum est, Christum non esse mortuum, vt impij supplicijs æternis addicti, ab eis eximerentur, beneficio Saluatoris; non tamen negare Concilium quod dum viuerent, fuerit eis ablata Christi redemptio; & auxilia ad salutem sufficientia.

Demum obijcit Iansenius plura Augustini testimonia, quibus asserit illos tantùm redemptos esse à Christo, qui actu saluantur, & neminem perire ex his quos Christus redemit, & pro quibus mortuus est. Sed breuiter respondetur, hanc vocem *redimere*, duos habere sensus, imprimis enim significat; sufficiens pretium pro libertate captiui offerre, cum voluntate sincera, vt tale pretium ibi applicetur: secundò idem significat quod actu liberare captiuum à seruitute. Quando ergo Augustinus ait, illos tantùm esse redemptos à Christo, qui actu saluantur, vel neminem perire ex his quos Christus redemit, loquitur de redemptione non in primo, sed in secundo sensu, sicut & Prosper, dum in resp. ad 1. obiectionem Vincentij ait: *Qui hoc sæculum sine fide Christi, & sine regeneratione sacramenti, pertranseunt, redemptionis alieni sunt*: Solùm enim vult, illos non esse redemptos in actu secundo, & quoad applicationem. Vnde ibidem dicit: *Cum propter vnam omnium naturam, & vnam omnium causam à Domino nostro in veritate susceptam, rectè omnes dicantur redempti, & tamen non omnes à captiuitate sint liberati, redem-*

demptionis proprietas penes illos est, qui non iam vasa diaboli, sed vasa sunt Christi. Id est, hi tantùm dicuntur propriè redempti, qui sunt iustificati, & à potestate diaboli liberati.

§. III.

Vltima difficultas resoluitur.

DIco vltimò, Deum per voluntatem antecedentem præparare hominibus, etiam in statu naturæ lapsæ, media seu auxilia ad salutem sufficientia. Est expressè D. Thomæ super caput 12. epistola ad Hebræos lect. 3. vbi sic ait: *Deus vult omnes homines saluos fieri, & ideò gratia nulli deest, sed omnibus quantùm in se est communitas.* Et 3. contra Gent. cap. 159. *Deus* (inquit) *quantùm in se est paratus est omnibus dare gratiam, vult enim omnes homines saluos fieri.* Ipsum autem loqui de hominibus in statu naturæ lapsæ, ex eo apertè colligitur, quod alioquin non debuisset dicere, Deum paratum esse, sed paratum fuisse omnibus dare gratiam. Demùm idem S. Doctor in 1. dist. 46. qu. 1. art. 1. loquens de voluntate Dei antecedente, sic habet: *Huius voluntatis effectus est ipse ordo in finem salutis, & promouentia in finem omnibus communiter proposita tam naturalia, quam gratuita.* Quibus verbis rationem fundamentalem nostræ conclusionis infinitæ: Deus enim per voluntatem antecedentem ordinat omnes homines in finem salutis: *huius enim voluntatis effectus est ipse ordo in finem salutis,* inquit S. Doctor:

ctor: Ergo per illam præparat hominibus media seu auxilia ad salutem sufficientia. Consequentia patet, cùm enim finis non sit consequibilis, nisi per media, implicat homines per voluntatem antecedentem sufficienter ordinari in finem salutis, nisi per illam media & auxilia ad salutem sufficientia præparentur.

Confirmatur: Eo ipso quod Deus per voluntatem antecedentem ordinat homines ad salutem & finem supernaturalem, eos obligat ad obseruanda præcepta supernaturalia, quæ sunt media ad eius consecutionem necessaria: Sed non potest homo sine auxilijs sufficientibus obligari ad obseruantiam præceptorum supernaturalium, alioquin obligaretur ad impossibile, cùm non possit sine auxilio gratiæ, præcepta supernaturalia adimplere: Ergo per voluntatem antecedentem Deus præparat hominibus auxilia supernaturalia sufficientia ad salutem.

Contra istam conclusionem obijcit primò quidem Recentior: Voluntas Dei antecedens de salute omnium hominum, nihil aliud est quam velleitas, quæ solùm naturam humanam, secundùm rationem generalem naturæ, & vt à Deo ad salutem condita est, respicit: Atqui voluntas per quam Deus hominibus in statu naturæ corruptæ, media necessaria ad salutem præparat, est vera & propriè dicta voluntas, & non solùm quædam velleitas, & respicit homines in particulari, vt sunt in seipsis, non verò solùm naturam humanam, secundùm rationem generalem naturæ, & vt à Deo ad salutem condita est: Ergo Deus per voluntatem antecedentem non præparat

ho-

hominibus in statu naturæ lapsæ, media seu auxilia ad salutem necessaria.

Respondeo negando maiorem, quoad vtramque partem; in primis enim falsum est quod voluntas antecedens non sit vera & propriè dicta voluntas, licet non sit voluntas simpliciter, sed secundùm quid, nec absoluta, sed conditionata, propter quod interdum velleitas appellatur, vt docet D. Thomas supra citatus. Falsum etiam est, quod talis voluntas non respiciat homines in particulari vt sunt in seipsis; nam quando D. Thomas docet quod voluntas antecedens est illa quæ respicit naturam humanam secundùm rationem generalem naturæ non intendit quod respiciat illam vt sic, & vt præcisam ab omnibus singularibus, sed quod respiciat omnes homines in indiuiduo & in particulari, vt conueniunt & communicant in eadem natura ad salutem condita, & ad finem supernaturalem ordinata.

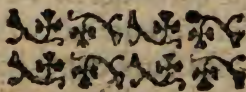
Obijcit secundò: Per eam solùm voluntatem Deus operatur in hominibus quæ ad eorum salutem conducunt, per quam illa simpliciter vult: Atqui per voluntatem antecedentem nihil vult simpliciter eorum quæ ad hominum salutem conducunt: Ergo per illam nihil eorum operatur. Vnde S. Thomas in 1. dist. 47. quæst. 1. artic. 2. docet quod operatio non correspondet voluntati antecedenti, sed consequenti.

Respondeo, concessa maiori, distinguendo minorem: per voluntatem antecedentem Deus nihil vult simpliciter eorum quæ ad humanam salutem conducunt, efficaciter, concedo: inefficaciter nego. Similiter distinguo conse-

ſtro ortum ducit, iuxta illud Tertulliani, *Deus de ſuo miſericors, de noſtro iuſtus*. Vt enim explicent voluntatem Dei conſequentem, ponunt exemplum in aliquo obiecto particulari, quod Deus vult, ſuppoſita præuiſione peccati, ſcilicet damnationem & pœnam æternam reproborum; quamuis non ſit neceſſarium; vt id omne quod Deus vult voluntate conſequenti, præſupponat peccatum, aut præſcientiam meritorum vel demeritorum, vt conſtat in prædeſtinatione, quæ eſt voluntas Dei conſequens, & tamen, in ſententia S. Thomæ, præſcientiam meritorum non ſupponit.

Obijcies quartò, contra quartam concluſionem: Deus non ſaluat homines, niſi velint: Ergo voluntas antecedens ſaluandi omnes homines, dependet à volitione hominis, quam Deus expectat à libero arbitrio.

Sed nego conſequentiam, licet enim Deus non ſaluet homines, niſi volentes, & ſuæ vocationi liberè conſentientes, hanc tamen volitionem & conſenſum, non expectat à libero arbitrio, ſed illum in corde hominis per ſuam gratiam efficit & operetur: iuxta illud Auguſtini epiſt. 107. *Vt in Deum credamus, & piè viuamus, non volentis, neque currentis, ſed miſerentis eſt Dei, non quia velle non debemus & currere, ſed quia ipſe in nobis & velle operatur & currere.*



§. II.

§ II.

Resoluitur quinta difficultas; an scilicet Christus pro omnibus passus & mortuus sit?

DIco quintò, Christum passum & mortuum esse pro omnibus, seu mortem & passionem suam obtulisse & ordinasse ad salutem non paucorum tantùm, sed omnium & singulorum hominum.

Probatur primò conclusio ex verbis istis Apostoli 2. ad Corinth. 5. *Si vnus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt, & pro omnibus mortuus est Christus.* Quo loco probat Apostolus, quod omnes & singuli homines mortui sunt, id est contraxerunt debitum moriendi in Adamo, ex eo quod Christus pro omnibus mortuus est: Atqui omnes omnino distributiuè mortui sunt in Adamo, & in eo contraxerunt debitum moriendi: Ergo & Christus mortuus est pro omnibus & singulis hominibus distributiuè, & non solùm pro generibus singulorum vt interpretatur Iansenius. Neque solùm quantùm ad sufficientiam pretij, vt alij dicunt, cùm in hoc sensu possit etiam dici mortuus pro dæmonibus & pro damnatis. Vnde Tridentinum sess. 6. c. 3. definit Christum mortuum esse pro omnibus in eo sensu in quo negabatur à Caluino: Caluinus autem non negabat, Christum esse mortuum pro omnibus, quantum ad sufficientiam pretij; neque etiam pro aliquibus ex omni genere, & conditione: nam in caput 17. Ioan. vtra-

que

que hac euasione vtitur, ad explicanda Scripturæ loca, in quibus dicitur Christum mortuum esse pro omnibus: Ergo &c.

Accedunt testimonia SS. Patrum, præsertim Augustini, cui potissimùm confidit Iansenius: Nam in commentarijs in Psal. 95. sub finem sic ait: *Iudicabit orbem terrarum in æquitate, non partem, quia non partem emit. Totum iudicare habet, quia pro toto pretium dedit.* Et lib. 2. de Symb. ad Catechum. cap. 8. Christum sic inducit loquentem, & reprobis exprobrantem: *Videtis vulnera quæ inflixistis? Agnoscitis latus quod pupugistis? quoniam & per vos & propter vos apertum est, nec tamen intrare voluistis.* Item lib. 6. contra Iulian. cap. 1. probat ex testimonio Apostoli supra adducto, omnes homines mortuos esse morte peccati, quia pro omnibus Christus mortuus est. Verba eius sunt: *Vnus (inquit Apostolus) pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt, ostendens fieri non potuisse, vt moreretur nisi pro mortuis: ex hoc enim probauit, omnes mortuos esse, quia pro omnibus mortuis, mortuus est vnus: impingo, inculco, infercio recusanti.... Vnus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt. Vide quia consequens esse voluit, vt intelligantur omnes mortui, si pro omnibus mortuus est. Quia ergo non in corpore, restat vt in peccato esse mortuos omnes, si pro omnibus Christus mortuus est; nemo neget, nemo dubitet, qui se non negat aut dubitat esse Christianum.*

Ratio etiam suffragatur: nam si pro omnium & singulorum salute Christus non obierit, nutat vnum ex præcipuis fidei nostræ fun-

damentis: nam iuxta doctrinam & institutionem Ecclesiæ, vnusquisque fidelis tenetur credere, Christum esse suum redemptorem, non minùs quam Deum esse suum creatorem, & illum vt talem inuocare: At hoc non potest credere, & Christus aliquorum tantùm redemptor est; præsertim verò si dicatur esse tantùm redemptor electorum, de quorum numero se esse nemo credere potest, sine speciali reuelatione, vt definit Tridentinum sess. 6. cap. 13. Ergo Christus est omnium hominum redemptor, & pro omnium salute passus & mortuus est. Vnde Ecclesia in solemnibus precibus frequenter hæc verba repetit: *Fidelium Deus omnium conditor & redemptor*, & in hymnis Ecclesiasticis dicitur: *Iesu redemptor omnium*. Quibus consonant hæc verba Ambrosij in Psal. 118. *Mysticus sol ille iustitiæ omnibus ortus est, omnibus venit, omnibus passus est, & omnibus resurrexit.*

Addo doctrinam illam de generali Christi redemptione, non solùm fidem nostram firmare, sed etiam spem roborare, & charitatem accendere, vt disertè docent SS. Patres: Augustinus enim libro meditationum cap. 14. sic ait: *Omnis spes & totius fiduciæ certitudo mihi est in pretioso sanguine Christi, qui effusus est propter nos, & propter nostram salutem.* Et serm. 5. ad Fratres *Filius Dei pro nobis mortuus est, securus esto accepturum te vitam ipsius, qui pignus habes mortem ipsius. Quam vitam tibi seruat iustificato, qui suam mortem donauit & impio? Quam certa & quam firma promissione seruat iustis vitam suam, qui donauit iniustis mortem suam? Impium te quæsiuit vt*

re-

redimeret, redemptum deseret vt perdat? Mala vestra pertuli, bona mea non reddam? Fons vitæ mortuus est propter nos, negabit vitam suam, qui pro nobis erogauit mortem suam? Similiter Christi mortem & generalem redemptionem, esse magnum charitatis incentiuum, docet Apostolus 2. ad Corinth. 5. his verbis: *Charitas Christi vrget nos, quoniam si vnus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt, & pro omnibus mortuus est Christus, vt & qui viuunt iam non sibi viuant, sed ei qui pro ipsis mortuus est.* Vnde Bernardus serm. 20. in Cant. *Opus redemptionis nostræ omnino amorem nostrum facilè vendicat totum sibi; hoc nostram deuotionem & blandiùs allicit, & iustiùs exigit, & arctiùs stringit, & afficit vehementiùs.*

Contra istam conclusionem imprimis obijci possunt aliqua Scripturæ testimonia, in quibus agens de Christi morte & redemptione, vtitur hac voce *multi*, vt Matth. 20. *Filius hominis venit dare animam suam redemptionem pro multis.* Et 26. *Hic est enim sanguis meus noui testamenti, qui pro multis effundetur* &c. Sed ad hoc respondetur, his locis significari sanguinem Christi effusum esse pro multis, quantùm ad efficaciam, & pro omnibus, quantum ad sufficientiam, vt interpretatur D. Thomas super illum locum Matthæi. Vel dici potest, quod ly *multi* (teste Augustino lib. 6. operis prioris contra Iulian. cap. 12. & lib. 2. posterioris cap. 134. item lib. 20. de ciuit. cap. 32.) frequenter vsurpari in Scriptura, pro ly *omnes*, vt Daniel. 12. *Et multi de his qui dormiunt in terræ puluere, euigilabunt*, id

est

est omnes resurgent in die iudicij. Et ad Roman. 5. *Si enim vnius delicto multi mortui sunt.*

Secundò obijciuntur alia testimonia, in quibus Christus dicitur non orasse pro reprobis: Ioan. 17. *Non pro mundo rogo, sed pro his quos dedisti mihi.* Id est (vt interpretatur Augustinus homil. 100. & 107. in Ioan) non pro reprobis, sed pro prædestinatis: Vnde S. Thomas 3. p. q. 21. art. 4. ad 2. ait, *Christum non orasse pro omnibus crucifixoribus, neque etiam pro omnibus qui erant credituri in eum.* Verum ad hoc respondetur, his verbis non significari, quod Christus nullo modo pro reprobis orauerit oratione illa peculiari, quam tunc post cœnam vltimam fundebat pro solis Apostolis. Vel quod pro ipsis non orauerit, oratione absoluta, & procedente ex voluntate consequenti, vt illis vitam æternam, & media ad illam efficaciter conducentia, à Patre obtineret. Vnde subdit S. Doctor, post verba adducta: *Sed pro his solum qui erant prædestinati, vt per ipsum vitam consequerentur æternam.* Quibus verbis apertè declarat, se tantùm illud genus orationis in Christo negasse pro omnibus crucifixoribus suis, quam habuit pro electis.

Tertiò obijcitur quod ad Hebræos 9. versu 12. redemptio Christi dicitur æterna. Sed ad hoc facilè respondetur, illam dici æternam, non eò quod pertinet ad solos prædestinatos, in quibus solis perennis est fructus mortis Christi, sed eò quòd non debeat iterari, sicut sacrificia vetera, quibus ibi comparatur sacrificium mortis Christi.

Quar-

Quartò obijciuntur hæc verba Concilij Valentini Galliæ tertij cap. 4 *Christus non est mortuus pro his qui in impietate mortui sunt.* Verùm sensus verborum illorum est, Christum non esse mortuum, vt impij supplicijs æternis addicti, ab eis eximerentur, beneficio Saluatoris; non tamen negare Concilium quod dum viuerent, fuerit eis ablata Christi redemptio: & auxilia ad salutem sufficientia.

Demum obijcit Iansenius plura Augustini testimonia, quibus asserit illos tantùm redemptos esse à Christo, qui actu saluantur, & neminem perire ex his quos Christus redemit, & pro quibus mortuus est. Sed breuiter respondetur, hanc vocem *redimere*, duos habere sensus, imprimis enim significat; sufficiens pretium pro libertate captiui offerre, cum voluntate sincera, vt tale pretium ibi applicetur: secundò idem significat quod actu liberare captiuum à seruitute. Quando ergo Augustinus ait, illos tantùm esse redemptos à Christo, qui actu saluantur, vel neminem perire ex his quos Christus redemit, loquitur de redemptione non in primo, sed in secundo sensu, sicut & Prosper, dum in resp. ad 1. obiectionem Vincentij ait: *Qui hoc sæculum sine fide Christi, & sine regeneratione sacramenti, pertranseunt, redemptionis alieni sunt*: Solùm enim vult, illos non esse redemptos in actu secundo, & quoad applicationem. Vnde ibidem dicit: *Cùm propter vnam omnium naturam, & vnam omnium causam à Domino nostro in veritate susceptam, rectè omnes dicantur redempti, & tamen non omnes à captiuitate sint liberati, redem-*

demptionis proprietas penes illos est, qui non iam vasa diaboli, sed vasa sunt Christi. Id est, hi tantùm dicuntur propriè redempti, qui sunt iustificati, & à potestate diaboli liberati.

§. III.

Vltima difficultas resoluitur.

DIco vltimò, Deum per voluntatem antecedentem præparare hominibus, etiam in statu naturæ lapsæ, media seu auxilia ad salutem sufficientia. Est exptessè D. Thomæ super caput 12. epistola ad Hebræos lect. 3. vbi sic ait: *Deus vult omnes homines saluos fieri, & ideò gratia nulli deest, sed omnibus quantùm in se est communitas*. Et 3. contra Gent. cap. 159. *Deus* (inquit) *quantùm in se est paratus est omnibus dare gratiam, vult enim omnes homines saluos fieri*. Ipsum autem loqui de hominibus in statu naturæ lapsæ, ex eo apertè colligitur, quod alioquin non debuisset dicere, Deum paratum esse, sed paratum fuisse omnibus dare gratiam. Demùm idem S. Doctor in 1. dist. 46. qu. 1. art. 1. loquens de voluntate Dei antecedente, sic habet: *Huius voluntatis effectus est ipse ordo in finem salutis, & promouentia in finem omnibus communiter proposita tam naturalia, quam gratuita*. Quibus verbis rationem fundamentalem nostræ conclusionis infinitæ: Deus enim per voluntatem antecedentem ordinat omnes homines in finem salutis: *huius enim voluntatis effectus est ipse ordo in finem salutis*, inquit S. Doctor:

ctor: Ergo per illam præparat hominibus media seu auxilia ad salutem sufficientia. Consequentia patet, cùm enim finis non sit consequibilis, nisi per media, implicat homines per voluntatem antecedentem sufficienter ordinari in finem salutis, nisi per illam media & auxilia ad salutem sufficientia præparentur.

Confirmatur: Eo ipso quod Deus per voluntatem antecedentem ordinat homines ad salutem & finem supernaturalem, eos obligat ad obseruanda præcepta supernaturalia, quæ sunt media ad eius consecutionem necessaria: Sed non potest homo sine auxilijs sufficientibus obligari ad obseruantiam præceptorum supernaturalium, alioquin obligaretur ad impossibile, cùm non possit sine auxilio gratiæ, præcepta supernaturalia adimplere: Ergo per voluntatem antecedentem Deus præparat hominibus auxilia supernaturalia sufficientia ad salutem.

Contra istam couclusionem objicit primò quidem Recentior: Voluntas Dei antecedens de salute omnium hominum, nihil aliud est quam velleitas, quæ solùm naturam humanam, secundùm rationem generalem naturæ, & vt à Deo ad salutem condita est, respicit: Atqui voluntas per quam Deus hominibus in statu naturæ corruptæ, media necessaria ad salutem præparat, est vera & propriè dicta voluntas, & non solùm quædam velleitas, & respicit homines in particulari, vt sunt in seipsis, non verò solùm naturam humanam, secundùm rationem generalem naturæ, & vt à Deo ad salutem condita est: Ergo Deus per voluntatem antecedentem non præparat

ho-

hominibus in ſtatu naturæ lapſæ, media ſeù auxilia ad ſalutem neceſſaria.

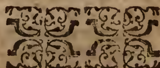
Reſpondeo negando maiorem, quoad vtramque partem; in primis enim falſum eſt quod voluntas antecedens non ſit vera & propriè dicta voluntas, licet non ſit voluntas ſimpliciter, ſed ſecundùm quid, nec abſoluta, ſed conditionata, propter quod interdum velleitas appellatur, vt docet D. Thomas ſupra citatus. Falſum etiam eſt, quod talis voluntas non reſpiciat homines in particulari vt ſunt in ſeipſis; nam quando D. Thomas docet quod voluntas antecedens eſt illa quæ reſpicit naturam humanam ſecundùm rationem generalem naturæ non intendit quod reſpiciat illam vt ſic, & vt præciſam ab omnibus ſingularibus, ſed quod reſpiciat omnes homines in indiuiduo & in particulari, vt conueniunt & communicant in eadem natura ad ſalutem condita, & ad finem ſupernaturalem ordinata.

Obijcit ſecundò: Per eam ſolùm voluntatem Deus operatur in hominibus quæ ad eorum ſalutem conducunt, per quam illa ſimpliciter vult: Atqui per voluntatem antecedentem nihil vult ſimpliciter eorum quæ ad hominum ſalutem conducunt: Ergo per illam nihil eorum operatur. Vnde S. Thomas in 1. diſt. 47. quæſt. 1. artic. 2. docet quod operatio non correſpondet voluntati antecedenti, ſed conſequenti.

Reſpondeo, conceſſa maiori, diſtinguendo minorem: per voluntatem antecedentem Deus nihil vult ſimpliciter eorum quæ ad humanam ſalutem conducunt, efficaciter, concedo: inefficaciter nego. Similiter diſtinguo conſe-

quens: Ergo per illam nihil operatur eorum quæ ad hominum salutem conducunt, efficaciter, concedo: inefficaciter, nego. Vt enim ait D. Thomas supra citatus: *Huius voluntatis effectus est ipse ordo in finem salutis, & promouentia in finem, omnibus naturaliter proposita; tam naturalia, quam gratuita*. Vnde quando quod operatio non correspondet voluntati antecedenti, sed consequenti, loquitur de operatione & effectu principali, qualis est præparatio auxiliorum efficacium, & gloriæ consecutio; non verò de operatione & effectu minùs principali, qualis est simplex ordinatio in finem salutis, & præparatio auxiliorum sufficientium.

Dices, Idem S. Doctor comparat voluntatem antecedentem saluandi omnes homines, voluntati iudicis, qui simpliciter vult homicidam suspendi, sed secundùm quid vellet eum viuere, scilicet inquantum homo est: Ergo sicut iudex ex hac voluntate qua vellet homicidam viuere, nulla ei media præparat, quibus capitis pœnam euadere possit, ita nec Deus &c. Sed nego consequentiam & paritatem, ratio verò discriminis est, quia iudex non est prouisor generalis, sicut Deus.



C A-

CAPVT IV.

De efficacia voluntatis diuinæ.

VT diuinæ voluntatis efficacia perfectè intelligatur, duæ sunt hic resoluendæ celebres controuersiæ. Prima versatur inter Thomistas & defensores scientiæ mediæ, an scilicet diuina decreta circa actus nostros liberos, sint ab intrinseco efficacia, & prædeterminantia voluntatem, vel purè indifferentia, & expectantia voluntatis determinationem & consensum? Secunda est aduersùs Iansenium, & sectatores eius, an nimirum diuinorum decretorum efficacias & prædeterminatio, non habeat solùm locum pro statu naturæ lapsæ, sed etiam ad statum innocentiæ Angelorum & hominum extendatur?

§. I.

Decreta diuinæ voluntatis circa actus nostros liberos, sunt ex se efficacia, & prædeterminantia voluntatem.

PRobatur primò ex Scriptura, ait enim Apostolus 1. Corinth. 4. *Ne supra quod scriptum est, vnus contra alterum infletur præ alio: quis enim te descernit? Quid habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis?* Ex quibus verbis hoc potest desumi argumentum: Si diuinum decretum circa actus nostros liberos, non sit ab intrinseco efficax, & prædeterminans volunta-

tatem humanam, sed purè indifferens, & ab illa determinabile ad speciem actus, non erit ratio discernendi consentientem à non consentiente, sed ad voluntatem creatam reducetur tale discrimen, subindeque vnus homo poterit inflari & gloriari aduersùs alterum: Sed hoc repugnat verbis Apostoli: Ergo & illud; Sequela maioris probatur: discrimen effectus, non ad id in quo causæ cōueniunt, sed ad id in quo differunt, debet reduci: nam quia duo indiuidua eiūsdem speciei conueniunt in ratione specifica, & duæ species in gradu generico, non possunt inter se discerni vel distingui per rationem illam communem, specificam, vel genericam: Sed consensurus & non consensurus conueniunt in decreto, si illud prout est à Deo sit purè indifferens, & differunt solùm penes consensum & dissensum liberi arbitrij, indifferentiam & potentialitatem talis decreti ad actus diuersæ speciei determinantis: Ergo non in diuinum decretum, sed in liberum arbitrium, reducitur discretio seu discrimen consentientis à non consentiente.

Probatur secundò ex SS. Patribus, qui passim docent, hanc quæstionem, *cur vni detur gratia, & vocatio efficax, non verò alteri?* esse omnino inscrutabilem & impenetrabilem, nec posse solui per humani arbitrij velle vel nolle. Ita D. Prosper de vocat. gentium lib. 1. cap. vltimo, vbi sic habet: *Igitur profunditas illius quæstionis, quam secundùm admirationem Apostoli, impenetrabilem confitemur; per liberi arbitrij velle vel nolle non soluitur, quia licet insit homini malum nolle, tamen nisi donatum non habet bonum velle.* Similiter Augustinus hu-

ius

ius quæstionis profunditatem non aliter soluit, quam recurrendo ad inscrutabilia iudicia Dei, vt constat ex tractatu 26. in Ioan. vbi sic ait: *Quare hunc trahat & alium non trahat, noli velle iudicare, si non vis errare.* Et de Spiritu & litt. cap. 34. *Si quis* (inquit) *me interroget, cur illi ita suadeatur, vt persuadeatur, illi autem non?* (id est quare vni detur vocatio efficax, non verò alteri) *duo solùm occurrunt quæ respondere mihi placeat. O altitudo diuitiarum! & nunquid iniquitas apud Deum? Cui hæc responsio non placet, quærat Augustino doctiores, sed caueat ne inueniat præsumptores.* At si Deus circa nostros actus liberos haberet decretum purè indifferens, & expectans determinationem & consensum liberi arbitrij, illud determinantis ad speciem actus, facilis esset solutio illius quæstionis, facilè enim responderi posset (sicut & ipsi respondent Aduersarij) ideò vocationem esse efficacem in vno, non verò in altero, quia vnus vult illi obtemperare, & per scientiam mediam præuidetur consensurùs, non verò alter; vel quia vnus per liberum arbitrium diuini decreti indifferentiam, ad actum talis speciei determinat, non verò alter. Sicut inquirenti, cur sol cum ficulnea producat ficus, cum olea oliuas, cum vite racemos? facilè respondetur, quia concursus Solis, de se indifferens, & indeterminatus, modificatur in caussis inferioribus, in quibus recipitur, & ab illis ad hos potiùs quam illos effectus producendos determinatùr: Ergo decreta Dei circa actus nostros liberos non sunt purè indifferentia, sed determinantia, & ab intrinseco efficacia.

Probatur tertiò ex D. Augustino, qui varijs in locis apertè fauet nostræ sententiæ: tract. 105. in Ioan. ait quod *Deus omnia futura prædestinauit*, id est prædefiniuit. Et tractat. 68. *Deus fecit futura, ea prædestinando.* Et de prædest. Sanct. cap. 10. *Prædestinatione sua Deus ea præsciuit quæ fuerat ipse facturus:* Deus autem non potest in sua prædestinatione, seu decreto, actus nostros futuros præscire, nisi tale decretum sit de se efficax, & causans liberam nostræ voluntatis determinationem, subindeque eam prædeterminans, vt in tractatu de scientia Dei cap. 4. §. 2. ostensum est: Ergo D. Augustinus agnoscit in Deo decreta circa actus nostros liberos de se efficacia & prædeterminantia voluntatem nostram. Quod potest confirmari ex eo quod S. Doctor pluribus in locis agnoscit gratiam ab intrinseco efficacem, qua Deus hominum corda conuertit, quando voluerit, quomodo voluerit, & vbi voluerit, vt constat præcipuè ex libro de prædest. Sanctorum cap. 8. vbi sic ait: *Hæc itaque gratia* (scilicet efficax) *quæ occultè humanis cordibus diuina largitate tribuitur, à nullo duro corde respuitur, ideo quippè tribuitur, vt cordis duritia primitus auferatur.* At semel admissa gratia ab intrinseco efficaci & infallibili, prout venit à Deo, necessariò debet concedi decretum de se & ab intrinseco efficax, ac prædeterminans voluntatem, vt fatetur Aduersarij, & de se manifestum est: Ergo decreta ab intrinseco & ex propria natura efficacia, sunt de mente Augustini.

Probatur quartò ex D. Thoma, qui etiam pluribus in locis manifestà docet nostram sen-

tentiam. Nam quolib. 12. artic. 4. subscribit sententia illorum qui dicunt, quod *a prouidentia Dei omnia sunt prædeterminata*, & in hoc sensu ibidem docet, cum Augustino, posse concedi quod omnia subijciantur fato, dummodo nomine fati intelligamus diuinam prouidentiam omnia quæ fiunt in mundo præordinantem & prædeterminantem. Subdit tamen, hoc nomen *fatum*, non debere à Catholicis vsurpari, quia nec nomina cum Gentilibus conuenit habere communia: At quis dicat decreta purè indifferentia, aut supponentia præuisionem nostri consensus per scientiam mediam, fati nomine appellari posse, & quis asserere audeat, per talia decreta omnia esse a diuina prouidentia prædeterminata, vt loquitur S. Doctor? nemo igitur negare potest, illum agnoscere in Deo decreta ab intrinseco efficacia, quibus prædeterminat nostram voluntatem, vt liberè simul & infallibiliter operetur, seu quoad substantiam actus, & modum libertatis, vt declarabitur infra. Vnde in hac parte quæst. 23. art. 1. ad 1. soluens argumentum ex auctoritate Damasceni dicentis; *Omnia quidem præcognoscit Deus, sed non omnia prædeterminat*. Respondet quod *Damascenus nominat prædeterminationem, impositionem necessitatis, sicut in rebus naturalibus, quæ sunt prædeterminatæ ad vnum*. Eodem modo respondet ad istam auctoritatem, & ad aliam Gregorij Nysseni 3. contra Gent. c. 90. Sicut ergo decretum prædeterminans voluntatem, non ad vnum per modum naturæ, sed per modum libertatis, cum omnimoda infallibilitate, esse necessariò admittendum;

dum; aliàs frustra sic explicuisset illas Patrum auctoritates, imò non debuisset illas interpretari, sed illas simpliciter & absolutè admittere.

Ex his patet, quam periti & versati sint in doctrina D. Thomæ, recentiores aliqui, qui dicunt nomen *prædeterminationis* esse nouum, & à Bannesio excogitatum, cùm S. Doctor, non solùm locis citatis illud vsurpet, sed etiam in 1. ad Annib. dist. 47. q. vnic. art. 4. ad 4. vbi sic habet: *Voluntate Dei non solùm res in esse producuntur, sed etiam in rebus producendis modum quo producantur prædeterminauit. Vnde cùm voluntas Dei efficaciter impleatur, oportet quod res fiant, & eodem modo, sicut voluntas diuina disposuit.* Imò Dionysius, Pauli discipulus, & Theologorum antiquissimus, in ipso nascentis Ecclesiæ exordio, idem nomen vsurpauit cap. 5. de diuin. nomin. vbi hæc scribit: *Exemplaria dicimus in Deo rationes substantificas, quas Theologi prædefinitiones vocant, & diuinas ac bonas voluntates, existentiam prædeterminatiuas.*

Probatur quintò: Si decreta diuinæ voluntatis circa actus nostros liberos, non sint ex se efficacia, sed purè indifferentia, sequitur liberam determinationem nostræ voluntatis ad consentiendum gratiæ diuinæ voluntatis, non causari à diuina voluntate subindeque Deum non esse primam rerum omnium causam, nec per consequens Deum. Sequela probatur: Dei voluntas nequit talem determinationem causare, nisi mediante suo decreto, cùm teste Apostolo omnia operetur iuxta consilium voluntatis suæ: Atqui mediante decreto ex se in-

dif-

differenti ad consensum vel dissensum, nequit causari determinatio ad consensum potiùs quam ad dissensum; cùm etiam determinatum & indifferens æquè inter se opponantur, ac calidum & frigidum, album & nigrum, quemadmodum repugnat calidum produci à frigido, vel album à nigro, ita & determinatum ab indifferente: Ergo si decretum diuinæ voluntatis circa actus nostros liberos, non sit ex se efficax, & prædeterminans, determinatio voluntatis humanæ, non causatur à voluntate diuina.

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Quæro ab Aduersarijs, à quo decretum indifferens ad consensum vel dissensum, determinetur ad vnam partem, potiùs quam ad aliam, an à Deo, vel à creatura? Si à creatura? Ergo concursus creaturæ præcedit natura concursum Dei, cùm determinans, inquantum tale, debeat præcedere id quod determinatur, quia prout sic ad illud comparatur vt forma, & per consequens concursus creaturæ, diuini decreti causalitatem, necessariò sub aliqua formalitate subterfugit. Si à Deo: Ergo decretum illius priùs natura determinat causam secundam; subindeque non est purè indifferens, sed prædeterminans, vt docent Thomistæ. Certè vel admittendus est processus in infinitum in determinatione diuini concursus & decreti, ex se indifferentium; vel concedendum dari aliquam determinationem actualem voluntatis creatæ, quæ non sit causata à Deo, vel tandem dicendum, decretum diuinæ voluntatis quo causatur, esse ex se determinatum, atque adeo efficax ad consensum

potiùs quam dissensum nostræ voluntatis. Vnde egregiè dicit Ioannes à S. Thoma, quod *hæc difficultas assertoribus scientiæ mediæ alta profunditas est; & rapidissimis vorticibus plena, quam nullus pertransit, quem non absorbeat, nisi ad littus efficaciæ diuinæ efficiat.*

Probatur sextò: Si Deus circa actus nostros liberos habeat decreta purè indifferentia, & expectantia voluntatis nostræ determinationem & consensum, sequitur illum non habere tam perfectum & absolutum in nostros actus liberos dominium, quam voluntas creata: Sed hoc dici nequit, cùm iuxta Augustinum de correpr. & gratia cap. 14. *Deus magis habeat in sua potestate voluntatis hominum, quam ipsi suas:* Ergo nec illud. Sequela Maioris probatur: Voluntas creata, ratione perfecti dominij quod habet in suos actus liberos, potest illæsa & incolumi sua libertate, se ipsam liberè determinare, & talem determinationem incipere, nec debet illam supponere vel expectare ab alia causâ creata: Ergo si Deus non possit idem præstare, & facere sine læsione libertatis, vt à voluntate creata incipiat & exeat talis determinatio, sed eam debeat à libero arbitrio expectare, & veluti emendicare, non habebit tam perfectum & absolutum dominium in nostros actus liberos, quam ipsa voluntas creata, & magis habebit homo in manu sua voluntatem suam, quam ipse Deus, quæ est contradictoria propositionis S. Augustini, asserentis quod *Deus magis habet in sua potestate voluntates hominum, quam ipsi suas.*

Probatur septimò: sublatis decretis & auxi-

xilijs ex se efficacibus, necessitas orationis, quæ præcipua est vitæ spiritualis & Christianæ basis, ac fundamentum, penitus corruit, & vana prorsus ac irrisoria redditur omnis nostra oratio. Quid enim amabo petunt à Deo decretorum indifferentium, & scientiæ mediæ assertores, quando postulant gratiam Dei ad bene sanctæque viuendum? Nam vel petunt gratiam & auxilium; & hoc dici nequit, cùm gratia iuxta illos in omni instanti præsto sit, & obduratissimis quibuscumque conferatur. Vel petant gratiæ vsum & applicationem, aut determinationem? Et hoc non, cùm velint illam non à gratia, & decreto Dei prosilire, sed à voluntate humana expectari: *Irrisoria autem petitio est* (inquit Augustinus) *cùm ab eo petitur quod scitur ipsum non dare, sed ipso non donante esse in hominis potestate*? Ergo si auxilium Dei fieri efficax sit in nostra potestate, eiusque efficacia non pendeat nisi ex determinatione & applicatione nostræ voluntatis, vt docent Aduersarij, frustra à Deo petitur: petenti enim respondebit Deus: Fac tu gratiam efficacem, & habebis quidquid optas.

Addo quod decretum indifferens concurrendi cum causis liberis, quod in Deo admittunt Aduersarij, plures habet difficultates, quæ illos acriter mordent & pungunt, & à quibus difficilè se expedire possunt. Nam vel illud decretum est generale & absolutum, concurrendi ad quodcumque homo voluerit, vt aliqui ex defensoribus scientiæ mediæ docent; vel speciale & conditionatum, nempe volo concurrere ad amorem, vel odium, si creatura

velit, & si ad amorem vel odium se determinet, vt alij asserunt? Si primum dicatur, modus ille concurrendi Dei, per concursum indifferentem, & sine intentione ac volitione alicuius actus & effectus particularis, cum sola intentione generali agendi quod volet creatura, erit cæcus, ignarus, imprudens, vagus, & confusus, facietque Deum similem piscatoribus, qui mittunt rete in mare, ignorantes quos pisces apprehendent, & suis retibus concludent. Si secundum asseratur, tale decretum faciet sensum ridiculum & nugatorium, cùm enim iuxta Aduersarios, concursus Dei nihil aliud sit quam actio causæ secundæ, prout à Deo, Deum dicere volo concurrere ad amorem, si creatura se determinet ad amandum, idem est ac dicere, volo concurrere ad amorem, si concurram ad amorem: Vel si videam amorem productum, illum producam.

Confirmatur: Implicat contradictionem promitti, vel decerni conditionaliter id, sine quo talis conditio non potest impleri; si quis enim homini in tenebris constituto diceret, si videris hoc obiectum, præbebo tibi lucem, illum irrideret, cum sine luce illud videre non possit. Similiter si quis puero debili & impotenti ad leuandum aliquod pondus diceret, si illud tollas, ego te adiuuabo ad illud tollendum, ipsum pariter derideret, cùm sit impotens ad illud tollendum, nisi adiuuetur ab alio: Sed voluntas creata in quacumque ordine rerum constituatur; non potest velle, nec se determinare, sine actuali Dei concursu, iuxta illud Augustini in solil. cap. 24. *Velle quod bonum est, non possum, nisi tu velis*: Ergo con-

concursu Dei non potest promitti vel saltem à Deo, sub conditione quod voluntas humana velit, aut se determinet.

Demum confutari possunt decreta indifferentia argumento desumpto ex nouo decreto Innocentij XI. tenoris sequentis.

Feria 5. Die 23. Nouembris 1679.

In Congregatione generali S. Romanæ & Vniuersalis Inquisitionis habita in Palatio Apostolico Montis Quirinalis, coram Sanctissimo Domino nostro INNOCENTIO Papa XI. ac Eminentissimis & Reuerendissimis D. D. S. R. E. Cardinalibus, in vniuersa Republica Christiana aduersus hæreticam prauitatem Inquisitoribus generalibus à Sancta Sede Apostolica deputatis.

Cum supradictis Eminentissimis & Reuerendissimis Dominis delatæ fuerint hæ duæ propositiones. *Deus donat nobis omnipotentiam suam vt ea vtamur, sicut aliquis donec alteri Villam vel librum.* Et *Deus subijcit nobis suam omnipotentiam.* Eorumdem iussu, per Theologos ad id specialiter deputatos, diligenter examinatæ fuerunt; quorum votis auditis; & re Sanctissimo Domino nostro relata, & coram sua sanctitate proposita vna cum votis ipsorum Eminentissimorum & Reuerendissimorū D.D.S.R.E. Cardinalium: Sanctitas sua decreuit & mandauit vt ambæ propositiones omnino prohiberentur, sicuti eos præsenti decreto damnat & prohibet, vti temerarias ad minimum & nouas; mandatque ne quisquam deinceps cuiuscunque sit gradus, ordinis, vel con-

conditionis, illas, vel illarum alterutram, audeat asserere, sub poenis & censuris in indice librorum prohibitorum contentis, alijsque Sanctitatis suæ arbitrio infligendis.

Loco † sigilli.

Franciscus Ricardus S.R. & vniuersalis Inquisitionis Notarius.

Die 2. Decembris 1679. supradictum decretum, affixum, & publicatum fuit ad Valuas Basilicæ Principis Apostolorum, Palatij S. Officij & in locis solitis & consuetis Vrbis per me Franciscum Perrinum SS. D. N. Papæ & Sanctissimæ Inquisitionis Cursorem.

Hoc decreto attingi videntur decreta indifferentia Recentiorum, plures enim ex illis passim docent & asserunt homines habere in sua potestate Dei Omnipotentiam & concursum, eoque vti ad libitum, ac determinare siue ad bonum, siue ad malum prout ipsis libuerit, & in hoc sensu intelligunt & explicant illud Isaiæ 43. *Seruire me fecisti in iniquitatibus tuis.* Addunt Dei concursum à diuina omnipotentia promanantem esse in nobis per modum habitus quo vtimur quando volumus, & sicut volumus; & qui subditur libertati & arbitrio voluntatis nostræ. Vnde prædictum decretum contra talem doctrinam & sententiam militare videtur eamque vt temerariam & nouam damnare, ac reprobare. Secundum est igitur antiquæ, ac veræ & solidæ Thomistarum doctrinæ, asserentium Dei omnipotentiam, eiusque decreta, auxilia, &

con-

concurſum non eſſe in noſtra poteſtate, nec ſubdi arbitrio voluntatis noſtræ ſed potiùs eam potenter ac ſuauiter ſibi ſubijcere, neque eſſe ex ſe & ab intrinſeco efficacia, ac proinde non determinari à voluntate creata ad agendum vel non agendum, ſed eam determinare & applicare ad quodcumque Deus voluerit, ob ſupremum & abſolutum Dominium quod habet in illam, vt ſupra ex Auguſtino fusè declarauimus.

§. II.

Soluuntur obiectiones.

OBijcies primò: Concurſus cauſarum vniuerſalium & ſuperiorum, eſt indifferens, & determinatur à cauſis particularibus & inferioribus ad ſpeciem actus: v. g. concurſus ſolis determinatur à ficulnea ad producendas ficus, ab olea ad producendas oliuas, à vite ad producendos racemos, ab homine ad generandum hominem, ab equo ad producendum equum: Ergo ſimiliter decretum ſeu concurſus cauſæ primæ & vniuerſaliſſimæ, indifferens eſt, & à cauſis liberis determinatur ad ſpeciem actus. Vnde S. Thomas qu. 1. de potentia art. 4. ad 3. docet quod influentia cauſæ primæ modificatur, determinatur, & ſpecificatur à cauſis ſecundis.

Reſpondeo, conceſſo Antecedente, negando conſequentiam, & paritatem: Ratio diſcriminis eſt, quia concurſus cauſarum ſecundarum vniuerſalium, non debet cauſare determinationem cauſarum inferiorum, quantùm ad

ad speciem suorum actuum vel effectum: v.g. Sol non causat determinationem plantæ, vel arboris, ad producendos fructus talis speciei, sed illam supponit à natura inditam. Concursus autem causæ primæ, cùm sit vniuersalissimus, & ad omnia se extendat, causat determinationem liberi arbitrij, non verò eam supponit vel expectat à voluntate creata, vnde non potest esse indifferens, sicut concursui causarum secundarum vniuersalium. Quando verò S. Thomas docet quod influentia causæ primæ modificatur & determinatur à causis secundis, solùm intendit quod Deus attemperat & accommodat suum concursum, suamque motionem, naturis illarum; ita vt causas necessarias & naturales moueat ad vnum per modum naturæ, non relinquendo potentiam ad oppositum, liberas verò ad vnum per modum liberi, & relinquendo potentiam ad oppositum; quod est concursum & motionem Dei determinari à causis secundis materialiter tantum & obiectiuè, vel vt alij loquuntur, exigitiuè.

Obijcies secundò: D. Thomas q. 6. de verit. art. 3. docet Deum ad salutem prædestinati præparare media ex se quidem defectibilia, quorum tamen aliqua, alijs deficientibus, effectum sint habitura: sicut (inquit) perpetuitas speciei saluatur per successionem plurium indiuiduorum, quorum quodlibet est corruptibile: At si daretur decretum ab intrinseco efficax, & prædeterminans voluntatem, quodlibet auxilium gratiæ in prædestinato, efficaciam & effectum haberet: Ergo tale decretum menti & doctrinæ D. Tho. repugnat.

Re-

Respondeo S. Doctorem ibi loqui de libero arbitrio, comparato cum fine prædestinationis, ad quem assequendum verissimum est, non esse efficaciam in quolibet particulari auxilio, sed in tota collectione quam præparat ex efficaci gloriæ intentione; non autem negat quodlibet diuinæ gratiæ auxilium, efficaciam intrinsecam habere ad actum in particulari ad quem datur, sed potiùs oppositum docet, vt ex exemplo quod adducit colligitur, si enim in quolibet indiuiduo naturæ corruptibilis, non esset efficacia ad conseruationem aliquam naturæ, non posset etiam in omnibus indiuiduis perpetuitas saluari: Ergo pariter, nisi in aliquibus auxilijs esset efficacia gratiæ ad particulares actus, quibus peruenitur ad beatitudinem, non posset finis assecutio per illa haberi.

Obijciunt tertiò Aduersarij: Ex decretis ab intrinseco efficacibus, & prædeterminantibus voluntatem creatam, fatum in res humanas inducitur, cùm talia decreta non minùs sint firma, inflexibilia, & immutabilia, quàm constellationes syderum, & cursus planetarum, in quibus Ethnici olim fatum constituebant. Vnde Lessius decreta illa *ferrea & adamantina* appellat: Ergo illa non sunt admittenda.

Respondeo primò, idem fuisse olim obiectum Augustino à Semipelagianis, vt constat ex D. Prospero in epistola ad Augustinum, vbi referens præcipuas contra eius doctrinam Massiliensium querimonias ait quod illi conquerebantur ex eius doctrina fatalem quandam necessitatem induci. Vnde Faustus Semipelagianorum coripheus lib. 10. de libero

ar-

arbit. cap. 4. doctrinam Augustini, suppresso tamen eius nomine, impugnans, sic ait: *Sed pietatis fronte, gentilitatis malum & inter gratiæ vocabulum, absconditur erit fatale decretum.* Et cap. 12. *Recedat hinc originalis definitio, vel fatalis.*

Respondeo secundò, quod si nomine fati intelligatur diuina prouidentia, suo æterno & immutabili decreto prædefiniens & prædeterminans cuncta quæ fiunt in mundo, fieri iuxta naturam & conditionem causarum à quibus proueniunt, id est libera liberè, & necessaria necessariò, nullum est inconueniens admittere fatum, quamuis non debeamus hoc nomine vti, quia non conuenit Catholicos habere nomina communia cum Gentilibus. Ita enim expresse docet D. Thomas quodlib. 12. sup. a citato, & probat ex Augustino dicente: *Si quis hoc modo intelligat fatum, sententiam teneat, linguam corrigat, & non dicat fatum, sed prouidentiam Dei.* Similia habet Augustinus li. 2. contra duas Epist. Pelagianus vbi hæc scribit: *Nec sub nomine gratiæ fatum asserimus, quia nullis hominum meritis Dei gratiam dicimus antecedi: si autem quibusdam omnipotentissimam Dei voluntatem placeat fati nomine nuncupare, prophanas quidem verborum nouitates deuitamus, sed verbis contendere non amamus.*

Magnum porro ac notabile reperitur discrimen inter decretum prædeterminans, & fatum rigorosè sumptum, quod Gentiles olim admittebant: istud enim erat à causis omnino extrinsecis voluntati, nimirum à syderibus & corporibus cœlestibus; illud verò procedit à

Deo,

Deo, qui cùm sit auctor & principium ipsius voluntatis, magisque habeat in sua potestate voluntates hominum, quam ipsi suas, non se habet vt agens extrinsecum respectu voluntatis nostræ, sed inter causas illius internas reputatur, vt latiùs infra declarabitur. Vnde licet fatum Gentilium necessitatem inferret voluntati, & ab ea tolleret potentiam ad oppositum, non tamen decretum prædeterminans, quod potiùs talem potentiam fouet, conseruat, & firmat, vt ex infra dicendis constabat. Vnde immeritò decreta prædeterminantia, *ferrea & adamantina* à Lessio appellantur, cùm suauissima sint, & naturæ ac conditioni causarum secundarum quas mouent, proportionata & accomodata. Veriùs sanè decreta indifferentia quæ Deo affingunt defensores scientiæ mediæ, *vitrea & plumbea* nuncupari possent: vitrea quidem, quia, vt verbis Augustini vtar, *lucent vanitate, sed franguntur veritate*: plumbea verò, quia sigillationem & determinationem à voluntate humana expectant.

§. III.

Deus physicè prædeterminat voluntatem ad suos actus liberos eliciendos.

PRobatur primò ratione fundamentali: Concursus simultaneus non saluat in Deo rationem primæ causæ, respectu nostrorum actuum liberorum: Ergo necessariò admittendus est concursus præuius, qui physica prædeterminatio à Thomistis appellatur. Consequen-

quentia patet, Antecedens probatur : Concursus indifferens, prout à Deo, & à voluntate determinandus, non sufficit ad rationem causæ primæ : Sed concursus simultaneus est indifferens, prout à Deo, & à voluntate determinandus, vt docent Aduersarij : Ergo non sufficit ad rationem causæ primæ. Maior probatur : Concursus in quo Deus magis subordinatur creaturæ, quàm creatura Deo, non sufficit ad rationem primæ causæ : Sed in concursu indifferenti, prout à Deo, & determinato, prout à voluntate, magis subordinatur Deus creaturæ quam creatura Deo : Ergo talis concursus ad rationem primæ causæ non sufficit. Maior constat, est enim contra primæ causæ perfectionem subordinari secundæ, Minor verò sic ostenditur. Quia voluntas creata non potest actum liberum elicere sine concursu diuino, subordinatur Deo in productione actus liberi, vt Aduersarij docent : Sed Deus non potest actum liberum causare sine concursu voluntatis, & aliàs voluntas creata determinat concursum diuinum, si ille sit indifferens prout à Deo, seu indifferenti modo voluntati oblatus : Ergo in hoc modo concurrendi, magis subordinatur Deus voluntati, quam voluntas Deo.

Ex hoc intelliges, quod vt in Deo ratio primæ causæ saluetur in ordine ad actus liberos, debet ad illos concurrere concursu præuio determinante concursum voluntatis creatæ. Tum quia omnis causa debet esse prior, saltem natura & causalitate, suo effectu. Tum etiam, quia concursus indifferens non potest causare determinationem nostræ voluntatis, sicut calidum

dum non poteſt produci à frigido, nec album à nigro. Tum denique, quia vt Deus tanquam prima cauſa influat in conſenſum liberum voluntatis creatæ, debet voluntas creata ſubordinari Deo in illius productione: Sed niſi ab ipſo vt determinante dependeat, illi non ſubordinatur: Ergo nec ab illo vt prima cauſa dependet. Minor probatur: Quod voluntas creata non poſſit actum liberum efficere ſine concurſu diuino, non ſufficit vt ſubordinetur in Deo in illius productione: Ergo vt hæc ſubordinatio ſaluetur, debet dependere à Deo, vt illius concurſum determinante. Conſequentia patet, probatur Antecedens. Deus non poteſt efficere actum liberum voluntatis creatæ, ſine concurſu illius, & tamen Deus non ſubordinatur voluntati creatæ in productione actus liberi, eſt enim contra rationem primæ cauſæ ſubordinari ſecundæ: Ergo quod voluntas creata non poſſe actum liberum efficere ſine concurſu diuino, non ſufficit ad hoc vt illum eliciat, vt ſubordinata Deo, nec conſequenter ad hoc vt Deus tanquam prima cauſa ad illum concurrat.

Ptobatur ſecundò neceſſitas phyſicæ prædeterminationis reſpectu voluntatis creatæ, ratione deſumpta ex D. Thoma 2. phyſic. lect. 8. vbi ſic diſcurrit: *Sicut potentia motiua quæ eſt ad vtrumlibet, non exit in actum niſi per potentiam appetitiuam determinetur ad vnum, ita nihil quod eſt ad vtrumlibet exit in actum, niſi per aliquid determinetur ad vnum, quia id quod eſt ad vtrumlibet, eſt ſicut ens in potentia, potentia autem non eſt principium agendi, ſed ſolùm actus; vnde ex eo quod eſt ad vtrum-*

libet

libet nihil sequitur, nisi per aliquid aliud quod determinat ad vnum. Similia habet 3. contra Gent. cap.2. vbi hæc scribit: *Quod indifferenter se habet ad multa, non magis vnum operatur quam aliud, vnde à contingente ad vtrumque, non sequitur aliquis effectus, nisi per aliquid per quod ad vnum determinatur*. Atqui voluntas creata ex se est principium indeterminatum & indifferens ad vtrumlibet, & ad multa indifferenter se habet: Ergo nusquam exibit in actum determinatum, nisi priùs saltem natura determinetur ab aliquo agente extrinseco, scilicet Deo.

Respondet Suarez lib. 3. de auxilijs c. 42. & 43. quod voluntas nostra, quamuis sit indifferens & in potentia ad suos actus, tamen propter eminentiam suæ virtutis, & propter suam libertatem ac perfectum dominium quod habet in suos actus, est virtualiter in actu, ac proinde non indiget determinari & reduci in actum ab aliquo agente extrinseco, sed potest seipsam determinare & in actum reducere.

Sed contra: Quamuis voluntas ratione suæ libertatis habeat dominium in suos actus, illud tamen non est supremum, & absolutum, sed dependens à Dei dominio, eique subordinatum: Ergo licet possit in suo ordine, & vt secundum liberum, ac secundum mouens, se determinare, & in actum reducere, id tamen præstare nequit, nisi cum subordinatione ad primum liberum, & primum mouens, subindeque nisi dependenter ab eius motione & determinatione. Vnde præclarè D. Thomas 1.2. q. 109. art. 2. ad 1. *Homo est dominus suorum actuum volendi & non volendi, propter*

pter deliberationem rationis, quæ potest flecti ad vnam partem vel ad aliam: Sed quòd deliberet vel non deliberet, etsi eiusmodi etiam sic dominus, oportet quod hic sit per deliberationem præcedentem, & cùm hoc non procedat in infinitum, oportet quod finaliter deueniatur ad hoc quod liberum hominis arbitrium moueatur ab aliquo exteriori principio, quod est supra mentem humanam scilicet Deo.

Dices, hoc solùm probare, voluntatem humanam debere præmoueri & prædeterminari à Deo, ad volitionem boni in communi, & primam intentionem finis, ex qua postea se mouere & determinare potest ad electionem mediorum, & volitionem bonorum particularium. Vnde idem S. Doctor 1. 2. q. 9. art. 6. ad 3. sic ait: *Deus mouet voluntatem hominis vt vniuersalis motor ad vniuersalis obiectum voluntatis, quod est bonum, sed homo per rationem se determinat ad volendum hoc vel illud, quod est verè bonum, vel apparens bonum.*

Sed contra: A principio indifferenti, vt indifferens est, non potest exire actus determinatus nisi priùs determinetur ab alio, vt ait D. Thomas locis supra relatis: Sed posita prima intentione finis, & amore boni in communi, voluntas adhuc manet indifferens ad electionem huius vel alterius medij, & ad volitionem huius vel illius boni particularis: Ergo adhuc eget à Deo determinari. Vnde S. Doctor loco citato solùm intendit constituere discrimen inter motionem Dei in ordine ad bonum vt sic, & in ordine ad bona particularia, consistens in eo quod ad primam adæquatè appli-

cat & determinat voluntatem, ipsa solùm eliciriuè concurrente, sed non se applicante & determinante: in ordine autem ad bona particularia, voluntas creata non solùm elicitiuè, sed etiàm applicatiuè concurrit, applicando & determinando seipsam, non quidem vt primum applicans & determinans, sed vt secundum, & consequenter sub motione, applicatione, & prædeterminatione Dei, vt primi mouentis, applicantis, & determinantis. Ex quo non sequitur quod à Deo non prædeterminetur ad volitionem bonorum particularium, sed potius oppositum.

Probatur tertiò ratione ostendente necessitatem physicæ prædeterminationis in ordine ad actus supernaturales: Deus per gratiam præuenientem verè & propriè efficit in nobis determinationem voluntatis ad bonum: v. g. ad credendum mysterijs reuelatis, vel ad diligendum Deum super omnia: Sed id præstare nequit, nisi per gratiam physicè prædeterminantem: Ergo illa admittenda est. Maior est certa de fide, & constat ex Tridentino sess. 6. cap. 7. definiente exordium iustificationis in adultis, à præueniente Dei gratia sumendum esse: tale verò exordium incipit à determinatione liberi arbitrij, qua infidelis se determinat ad credendum mysterijs sibi reuelatis, vel fidelis ad consentiendum suæ vocationi, & ad diligendum Deum super omnia. Minor verò, in qua est difficultas, sic ostenditur. Motio moralis non est vera & propria efficientia, sed impropria tantùm & metaphorica, magisque pertinet ad genus causæ finalis, quam efficientis; mouet enim solùm obiectiue, & exhi-

ben-

bendo voluntati bonitatem, quæ conuenientia sua eam alliciat; vt constat exemplo pueri, qui ostensione pomi moraliter mouetur & excitatur ad currendum; quis enim dicat, hanc moralem excitationem esse verè & propriè causam efficientem cursus illius? Ergo Deus per gratiam moraliter tantùm excitantem, non potest verè & propriè in nobis efficere determinationem voluntatis ad bonum, sed duntaxat per gratiam physicè præuenientem & prædeterminantem.

Dices, Deum talem determinationem verè & propriè in nobis causare, per gratiam cooperationis & coefficientiæ, seu per concursum simultaneum ordinis supernaturalis, quo vna cum voluntate in eius consensum & determinationem influit.

Sed contra primò: Tridentinum citatum docet exordium nostræ iustificationis (subindeque determinationem voluntatis ad credendum vel diligendum Deum super omnia, à qua exordium iustificationis incipit) à Dei gratia præueniente procedere: Sed gratia cooperationis & coefficientiæ, non est præueniens, sed concomitans: Ergo ab illa non procedit primum nostræ iustificationis exordium.

Contrà secundò: Concursus simultaneus, iuxta principia Aduersariorum, est indifferens, seu indifferenti modo voluntati oblatus: Ergo tantùm abest quod voluntatis nostræ determinationem, verè & propriè causet, quin potiùs eam à voluntate supponat vel expectet, vt Deus determinatè in nostros actus liberos influat, seu vt decreti diuini indifferentia, su-

ſpenſio, & indeterminatio tollatur & reſoluatur, vt conſtat ex dictis §. ſequenti.

§. IV.

Prædeterminatio phyſica eſt de mente D. Thomæ.

PRobatur primò: Admiſſo decreto prædeterminante, non poteſt negari prædeterminatio phyſica, cùm illa ſit executio & cauſalitas tali decreti, & ab illo, vt radius à Sole, riuulus à fonte, & effectus à cauſa, profluat; Sed D. Thomas admittit decretum prædeterminans, cùm aſſerat quodlib. 12. art. 4. omnia à diuina prouidentia eſſe prædeterminata, vt conſtat ex dictis §. 1. Ergo & prædeterminationem phyſicam.

Probatur ſecundò: Concurſus præuius, & phyſica prædeterminatio, idem ſonant: Sed D. Thomas admittit concurſum præuium: Ergo & phyſicam prædeterminationem. Maior conſtat, minor probatur ex D. Thoma quæſt. 3. de potentia art. 7. ad 3. vbi ſic ait: *In operatione qua Deus operatur mouendo naturam, non operatur natura, ſed ipſa naturæ operatio, eſt etiam operatio virtutis diuinæ.* Quibus verbis S. Doctor expreſsè diſtinguit in Deo duplicem concurſum, vnum qui eſt à ſolo Deo, ipſa natura non operante, qui proinde præuius eſt, & operationem cauſæ ſecundæ, prioritate ſaltem naturæ antecedit; alterum qui identificatur cum prædicta operatione, & hic eſt concurſus ſimultaneus, qui eſt ipſamet operatio cauſæ ſecundæ, prout à Deo ſimul influen-

fluente dependet. Vnde subdit ibidem in resp. ad 4. quod *tam Deus quam natura immediatè operantur, licet ordinentur secundùm prius & posterius.*

Probatur tertiò: Nomine prædeterminationis physicæ: nihil aliud intelligunt Thomistæ, quam virtutem quandam fluentem & transeuntem, per quam Deus mouet & applicat causas secundas ad operandum: Sed talem virtutem admisit D. Thomas: Ergo & physicam prædeterminationem. Maior constat, minor probatur ex loco citato de potentia in resp. ad 7. vbi S. Doctor hæc scribit: *Virtus naturalis quæ est in rebus naturalibus in sua institutione collata, inest eis vt quædam forma habens esse ratum, sed quod à Deo fit in re naturali quo actualiter agat, est vt intentio sola, habens esse quoddam incompletum, per modum quo colores sunt in aere* (nimirum in esse intentionali, ratione specierum quæ illas repræsentant) *& virtus artis in instrumento artificis.* Hoc testimonium adeò manifestum est, vt Conimbricenses 2. physic. cap. 7. quæst. 14. artic. 1. ingenuè fateantur, D. Thomam ibi admisisse concursum præuium, mouentem & applicantem causas secundas ad operandum, quæ est ipsa physica præmotio, seu prædeterminatio, quam admittunt Thomistæ. Illorum verba sunt: *Circa modum quo Deus cum causis secundis ad earum operationes & effectus concurrit, se offert celebris opinio D. Thomæ quæst. 7. de potentia art. 7. eiusque sectatorum, Capreoli, Ferrariensis, & aliorum, existimantium omnes causas secundas, antequam operentur, accipere à Deo influxum quendam & motum, qui*

sit quasi esse intentionale diuinæ virtutis, quo ad promendum actiones excitentur, eo modo quo artium instrumenta, vt dolabra & securis, trauiam motionem à fabro accipiunt, cùm ad opus conficiendum applicantur. Similia habet Azorius lib. 1. inst. moral. cap. 21. quæst. 8. vbi hæc scribit: *Octauò quæritur, an Deus, quandocùm natura vel voluntate operatur, ipsam moueat & applicet ad agendum? S. Thomas apertè sic ait: Deus non solùm dat formas rebus, sed etiam conseruat eas, & applicat &c. Cæterùm mihi videtur verissima D. Thomæ sententia, eam enim planè videtur Augustinus tradere &c.* Item Pererius lib 8. de causis cap. 8. *in eo* (inquit) *quod adiungit D. Thomas, causas secundas, & in his voluntatem nostram, à Deo moueri, applicari, & determinari ad agendum, licet nonnulli dissentiant Theologi, ego tamen manibus, pedibusque, in eam sententiam perquam libenter eo*. Similia scribit Bellarminus lib. 4. de lib. arbitr. cap. 16. *Altera ratio* (inquit) *conciliandi libertatem humanam cum cooperatione diuina, & fortasse etiam probabilior, est iuxta sententiam S. Thomæ, qui docet cooperationem diuinam ita concurrere cum causis secundis, etiam liberis, vt non solum eis dederit & conseruet virtutes operatrices, sed etiam eas moueat & applicet ad opus, vt cognosci potest ex 1. parte quæst. 105. art. 5. & lib. 3. contra Gen. c. 70. & quæst. 3. de potentia art. 7. Quæ sententia valde consentanea est, tum Scripturæ, quæ dicit nos in Deo esse, viuere, & moueri; tum etiam rationi & ordini quem habet causa prima cum secundis*: Denium libellus de ratione studiorum compositus

à sex

à sex Patribus Societatis, & impressus Romæ in Collegio Societatis iussu Præpositi Generalis, anno 1586. qui pro regula Lectoribus omnibus Societatis traditur, §. *De opinionum delectu in Theologica facultate*, sic dicitur: *In Theologia doctrinam S. Thomæ, vt cauetur 4. parte constitutionum cap. 14. nostri sequantur, excepit paucis.* Et postea explicans quæ sint illa pauca quæ sequi non tenentur, num. 6. inter alia, istam D. Thomæ sententiam recenset: *Causas secundas esse propriè & vniuocè instrumenta Dei, & cum operantur, in eas primùm influere, aut eas mouere.* Hæc de verbo ad verbum ex exemplari huius libri editionis anni 1586. quod in Conuentu nostro Tolosano asseruatur transcripsi. Vnde mirum est quod aliqui Patres Societatis, hæc in tali libro haberi, negare ausi fuerint. Hæc testimonia apertè demonstrant, concursum præuium quo Deus mouet & applicat causas secundas ad agendum, esse de mente D.Thom. cum *firmum* (vt ait Nouatianus c.18.de Trin.) *genus probationis sit, quod ab Aduersarijs sumitur, vt veritas etiam ab ipsis inimicis veritatis probetur.*

Probetur quartò. Iuxta D. Thomam Deus physicè mouet omnes causas secundas: Ergo & illas physicè præmouet & prædeterminat. Antecedens constat ex 1. parte quæst. 105. artic. 5. ex prima secundæ quæst. 109. artic. 1. ex libro 3. contra Gent. cap. 70. & ex quæst. 3. de potentia artic. 7. vbi docet Deum omnes causas secundas ad suas operationes mouere, quod non potest intelligi de motione morali (cùm causæ naturales, vt patet rationis

expertes, illius capaces non sint) sed solùm de physica. Consequentia verò probatur ex eodem S. Doctore 3. contra Gent. cap. 149. vbi sic habet: *Motio mouentis præcedit motum mobilis ratione & causa*, id est prioritate rationis & causalitatis. Quam doctrinam desumpsit ex Aristotele 4. metaphys. textu 23. dicente: *Mouens natura prius est moto*: Ergo si Deus physicè mouet omnes causas secundas ad operandum, physicè illas præmouet.

Probatur quintò: Motio ab intrinseco efficax, cum qua non potest componi dissensus, est physicè prædeterminans. Sed D. Thomas talem motionem admittit: Ergo & motionem physicè prædeterminationem. Maior constat, minor probatur ex eodem S. Doctore 2. 2. quæst. 24. art. 11. vbi sic ait: *Virtus Spiritus Sancti infallibiliter operatur quodcumque voluerit: vnde impossibile est hæc duo simul esse vera, quod Spiritus Sanctus velit aliquem mouere ad actum charitatis, & quod ipse charitatem amittat peccando*: Et 1. 2. quæst. 10. artic. 4. ad 3. *Si Deus mouet voluntatem ad aliquid, impossibile est poni quod ad illud voluntas non moueatur.*

§. V.

Soluuntur obiectiones.

OBijciunt primò Aduersarij: D. Th. in 2. dist. 39. q. 1. a. 1. in corp. sic habet: *Ipsa potentia voluntatis, quantùm in se est, indifferens est ad plura, sed quod determinatè exeat in hunc actum vel illum, non est ab alio*

de-

determinatè (vel vt quidam codices manuscripti habent, non est ab alio determinante) *sed ab ipsa voluntate*: Ergo iuxta D.Thomam, voluntas non prædeterminatur à Deo.

Respondeo cum erudito Patre Nicolai, in nota marginali ad hunc locum, S. Doctorem ibi solùm negare, quod vt voluntas determinatè in hunc vel illum actum exeat, non est ab alio determinante creato, naturali, ad idem genus vel eundem ordinem pertinente; sed non excludere, esse à Deo vt primo agente, determinante voluntatem creatam, sibi subordinatam, determinatione conformi eius connaturali exigentiæ, hoc est non necessitante, sed efficiente vt infallibiliter agat liberè.

Ex hoc facilè intelliges aliud D. Thomæ testimonium, desumptum ex quæst. 3. de malo artic. 3. ad 5. vbi sic ait: *Voluntas cum sit ad vtrumlibet, per aliquid determinatur ad vnum, scilicet per consilium rationis, neque oportet hoc esse per aliquod agens extrinsecam.* Nam S. Doctor his verbis solùm intendit excludere agens extrinsecum creatum, non verò agens increatum, quod est auctor & causa ipsius voluntatis & motus eius. Istud enim semper excipit, vt constat ex 3. libro contra Gent. cap. 88. ex 1. p. quæst. 83. art. 1. ad 3. & quæst. 105. art. 4. ad 1. & 2. & ex quæst. 22. de verit. art. 9. vbi sic ait: *Ex parte voluntatis mutare actum voluntatis non potest, nisi quod operatur intra voluntatem, & hoc est ipsa voluntas; & id quod est causa esse voluntatis, quod secundùm fidem solus est Deus.* Idem docet Scot. in 4. dist. 49. q. 6. §. *dico ergo*, vbi sic ait: *Contra naturam voluntatis est determi-*

nari à causa inferiori, quia hoc ipso non esset superiori, non est autem contra naturam eius determinari a causa superiori, scilicet Deo.

Obijciunt secundò Aduersarij duo S. Thomæ testimonia desumpta ex lib. 2. sent. Primum habetur dist. 25. quæst. 1. art. 1. ad 3. vbi sic ait: *Determinatio actionis & finis in potestate liberi arbitrij constituitur, vnde remanet sibi dominium sui actus, licet non ita sicut primo agenti.* Alterum dist. 28. quæst. 1. art. 1. vbi hæc scribit: *Non esset homo liberi arbitrij, nisi ad eum determinatio sui operis pertineret, vt ex proprio iudicio eligeret hoc vel illud.*

Verùm hæc ne leuiter quidem attingunt physicam prædeterminationem. Nam in primo loco S. Doctor solùm intendit; quod electio & determinatio actionis est in potestate liberi arbitrij, tanquam secundi liberi, & secundi determinantis, ac proinde non excludit subordinationem & dependentiam à motione & determinatione primi liberi, sed potiùs illam includit. Quare subdit: *licet non ita sicut primo agenti.* Quæ vltima verba apertè declarant, determinationem nostræ voluntatis non ita esse in eius potestate, quod non etiam descendat à suprema Dei potestate, illam causante; quia dominium quod habet voluntas in suos actus, non est supremum, sicut illud quod competit primo agenti. Vnde idem S Doctor q. 3 de potentia art. 7. ad 13. *Voluntas dicitur habere dominium sui actus, non per exclusionem causæ primæ, sed quia causa prima non ita agit in voluntatem, vt eam de necessitate ad vnum determinet, sicut determinat naturam, & ideò determinatio actus relinquitur in potestate*

ra-

rationis & voluntatis. Ex quo patet ad secundum testimonium, nam S. Thomas solùm intendit quod homo non esset liberi arbitrij, nisi ad eum, vt ad secundum liberum, & secundum determinans, determinatio sui operis pertineret, & nisi haberet dominium in suos actus, subditum tamen ac subordinatum supremo Dei dominio, cui vt ait Augustinus *magis habet in sua potestate voluntates hominum, quam ipsi suas*.

Obijcitur tertiò: D. Thomas quodlib. 1. art. 7. ad 2. ait: *Sic Deus mouet mentem humanam ad bonum, quod tamen potest huic motioni resistere*: At si motio diuina prædeterminaret physicè voluntatem humanam ad opus bonum, non posset voluntas illi resistere: Ergo D. Thomas censet, Deum non prædeterminare physicè voluntatem humanam.

Respondeo negando sequelam Minoris, voluntas enim cuicumque motioni diuinæ potest resistere, seu dissentire, cum hoc tamen discrimine, quod motioni purè excitanti, & præbenti auxilium tantùm sufficiens, potest resistere seu dissentire, tam in sensu composito, quam diuiso; seu potentia antecedenti, & consequenti; imò de facto voluntas huic motioni resistit, eamque abijcit & priuat effectu ad quem principaliter & vltimò ordinatur: motioni verò physicè prædeterminanti, & præbenti auxilium efficax, voluntas nunquam de facto resistit: illa enim (vt ait Augustinus) *à nullo duro corde respuitur, ideo quippe tribuitur, vt cordis duritia primitus auferatur*: potest tamen illi resistere, in sensu diuiso, & potentia antecedenti, non tamen in sensu compo-

posito, & potentia consequenti. Vnde D. Thomas 1. 2. q. 10. art. 4. ad 3. *Si Deus mouet voluntatem ad aliquid, impossibile est poni, quod voluntas ad illud non moueatur, non tamen est impossibile simpliciter.* Nec valet si dicat, quod si voluntas possit resistere diuinæ motioni in sensu diuiso, seu potentia antecedenti, poterit illam frustrare suo effectu, & irritam ac inefficacem reddere. Nam in hoc consistit efficacia talis motionis, quod relinquat in homine potentiam sibi resistendi, & inductam non resistendi voluntatem conferat. Vnde S. Thomas hìc q. 19. art. 8. ad 2. *Ex hoc ipso quod nihil voluntati diuinæ resistit, sequitur quod non solum fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod fiant contingenter vel necessario, quia si fieri vult.*

Aliæ D. Thomæ testimonia, quæ nobis obijcit Petrus à S. Ioseph Fuliensis, in opusculo, quod D. Thomæ defensionem appellat, omni prorsus difficultate carent, & à nobis exposita sunt in Clypeo Theologiæ Thomisticæ, tract. de actibus humanis disp. 8. art. 2. §. 19. & sequentibus, vnde illa hic permittimus, ne Lectori tædium ingeramus.

§. VI.

Concordia libertatis creatæ cum decreto prædeterminante, & physica prædeterminatione.

TRes sunt concordiæ difficillimæ, & obscurissimæ, quæ tria veluti sacratissima ænigmata appellari meritò possunt: nimirum concor-

cor-

cordia libertatis Dei, cum eius immutabilitate; & concordia libertatis hominis, cum efficacia gratiæ & diuinæ voluntatis. Vnde Augustinus lib. de gratia Christi cap. 47. *Ista quæstio vbi de libero arbitrio voluntatis, & Dei gratia disputatur, ita est ad discernendum difficilis, vt quando defenditur liberum arbitrium, negari Dei gratia videatur; quando autem asseritur Dei gratia, liberum arbitrium putetur inferri.* Et lib. 2. contra litteras Periliani: *Si tibi proponam quæstionem, quomodo Deus Pater attrahit ad Filium homines quos in libero dimisit arbitrio? fortassis cum difficilè soluturus es: quomodò enim attrahit, si dimittit vt quis quod voluerit eligat? & tamen vtrumque verum est, sed intellectu hoc penetrare pauci valent.* Vt tamen quo vinculo siue glutino connectantur ista & copulentur inter se, aliqualiter explicetur, dabit ille, qui vt ait Iob, facit concordiam in sublimibus.

Obseruandum est igitur cum D. Thoma 1. perhierm. lect. 14. duplicem esse libertatis nostræ radicem. Prima est extrinseca, & in Deo existens, nempe infinita voluntatis diuinæ efficacia, attingens substantiam & modum in nostris operationibus; vt fusè declarat idem S. Doctor hic q. 19. art. 8. his verbis: *Cùm voluntas diuina sit efficacissima non solùm sequitur quod fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult &c.* Item 1. ad Annibal. dist. 47. qu. vnica art. 4. sic ait: *Cùm voluntas Dei efficaciter impleatur, oportet vt res fiant, & eodem modo fiant quo voluntas diuina disposuit.*

Eodem libertatis conciliandæ modo, longè

priùs vsus fuerit S. Petrus, qui Simoni Mago, libertatis arbitrium inficienti, *quia*, inquiebat, *quod Deus vult esse, est, & quod vult non esse, non est*, respondit, vt refert Clemens Romanus lib. 3. recognit. sub initium: *Ignoras Simon, & valde ignoras, quomodo in singulis quibusque voluntas Dei sit. Quædam enim voluit ita esse, vt aliud esse non possent, quam id quod ab ipso instituta sunt, & his neque præmia neque supplicia statuit. Ea verò quæ ita esse voluit, vt id sua potestate habeant agere quod velint, his pro actibus & voluntatibus suis statuit, vt aut remuneratio es mereantur aut pænas*. Quibus verbis Apostolus necessitatem & contingentiam ac libertatem creatam, in efficaciam diuinæ refundit voluntatis, vt in primum principium, & primam veluti radicem illius.

Secunda radix libertatis creatæ, est homini intrinseca, & in ipso residens, nimirum indifferentia obiectiua iudicij, vt declarat S. Thomas varijs in locis, nam 1. p. q. 83. art. 1. sic ait: *Quia iudicium rationis ad diuersa se habet, & non est determinatum ad vnum, necesse est quod homo sit liberi arbitrij*. Et 1. 2. q. 17. art. 1. ad 2. *Ex hoc voluntas potest ad diuersa ferri, quia ratio potest habere diuersas cognitiones boni*. Item q. 24. de verit. art. 2. ait expressè quod *totius libertatis radix est in ratione constituta*. Ratio etiam id suadet, cùm enim voluntas sit appetitus rationalis, sequens cognitionem intellectus, & directionem rationis, impossibile est quod necessariò feratur in obiectum, quod sibi vt indifferens ab intellectu proponitur.

Ex his intelliges primò, qua ratione, nec decretum prædeterminans, nec physica prædeterminatio, tollant aut lædant libertatem voluntatis nostræ: quia nimirum vtrumque procedit à prima libertatis & contingentiæ radice, nempe infinita voluntatis diuinæ efficacia, & vtrumque causat proximam & intrinsecam libertatis humanæ radicem, scilicet indifferentiam obiectiuam iudicij; quia priùs natura quam voluntatem applicent ad eligendum vel respuendum aliquod obiectum, intellectum applicant ad formandum iudicium rationis indifferens, quo repræsentet voluntati tale obiectum, vt indifferens, & vt bonum aliquod particulare, quod potest eligere vel respuere.

Intelliges secundò, quomodo decretum prędeterminans, & physica prædeterminatio perficiant libertatem potentialem voluntatis nostræ, & causent actualem. Omnis enim motio, quæ accommodatur naturæ subiecti quod mouet, illud perficit: motio autem decreti prædeterminantis, & physicæ prædeterminationis, accommodatur naturæ & conditioni voluntatis creatæ; quæ cùm sit appetitus rationalis, petit moueri ad actus liberos, sub indifferentia obiectiua iudicij, quæ est proxima radix libertatis. Addo quod, talis motio reducit libertatem potentialem voluntatis nostræ, de actu primo ad secundum, subindeque ab ea tollit aliquam imperfectionem & defectum, nempe potentialitatem & suspensionem, seu carentiam actus: Ergo illam perficit.

Quod verò eius libertatem actualem causet, constat ex supra dictis; nam libertas actualis

lis voluntatis nostræ, nihil aliud est, quàm libera eius determinatio: Sed hæc causatur à decreto prædeterminante, & physica prædeterminatione, non verò à decreto indifferenti, aut concursu simultaneo, vt supra ostensum est: Ergo & libertas actualis voluntatis nostræ, quæ proinde, sublato tali decreto, & prædeterminatione, penitus tollitur, cum, sublata causa, effectus stare non possit.

Objicies primò: De ratione causæ liberæ est seipsam determinare ad quodcumque voluerit: Ergo si voluntas creata à Deo prædeterminetur, non erit libera.

Respondeo quod sicut de ratione causæ efficientis non est quod sit prima, sed quod efficiat, licet moueatur ab alia priori, vt patet in igne & cœlo; ita non est de ratione causæ liberæ, vt se primò determinet, sed vt se determinet iuxta suam naturam; ita quod si fuerit primum liberum, seipsum primò determinet, & independenter à quocumque alio priùs mouente & determinante, si verò fuerit secundum, quale est voluntas creata, seipsum determinet secundariò, & dependenter à ratione primi liberi, & primi determinantis.

Instabis primo: Hæc duo inter se pugnant, & contradictionem inuoluunt, nempe quod voluntas seipsam moueat & determinet; & nihilominus prius natura à Deo moueatur & determinetur; aliàs idem simul esset à se & ab alio.

Respondeo hanc instantiam fuisse à D. Thoma præuisam & solutam, nam 1. p. q. 105. art. 4. sibi hoc argumentum objicit: *Deus non potest facere quod contradictoria sint simul:*

hoc

hoc autem sequeretur, si voluntatem moueret, nam voluntatem moueri ex se, est non moueri ab alio; Ergo Deus non potest voluntatem mouere. Cui sic respondet: *Ad secundum dicendum quod moueri voluntariè est moueri ex se, id est à principio intrinseco, sed istud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco, & sic moueri ex se, non repugnat ei quod mouetur ab alio*. Idem docet q. 3. de malo art. 2. ad 4. his verbis: *Cùm liberum arbitrium mouet seipsum, non excluditur quia ab alio moueatur, à quo habet hoc ipsum quod seipsum moueat*. Item qu. 24. de verit. art. 1. ad 5. sic habet: *Aliquid potest ità esse ab alio motum, quod tamen seipsum moueat, & ita est de mente humana*. Non ergo repugnat, iuxta D. Thomam voluntatem creatam seipsam mouere & determinare ad agendum, & nihilominus priùs natura moueri & determinari à Deo; subindeque ab illo præmoueri & prædeterminari. Ratio etiam id suadet: non repugnat enim quod aliqua actio procedat à duobus agentibus diuersi ordinis, inter se subordinatis; nam eadem generatio plantæ vel hominis, est à Sole, vt primo generante, & à planta vel homine, vt secundo generante: Ergo similiter eadem determinatio voluntatis creatæ, potest simul esse à Deo vt primo libero & determinante, & à voluntate, vt secundo libero & determinante. Imò oppositum implicat contradictionem, cùm enim determinatio voluntatis creatæ, sit quid creatum, in rerum natura, & existens; & gradum aliquem existentiæ in se imbibat, non potest subterfugere diuinam causalitatem; vnde cùm Deus illam

causare non posse per decretum indifferens, aut per concursum simultaneum, vt supra ostensum est, necessariò causari debet per decretum prædeterminans, & per concursum præuium & prædeterminantem: Ergo implicat quod voluntas creata seipsam determinet, nisi a Deo prædeterminetur.

Instabis secundò: Quod non potest causare formam determinantem, non potest determinationem causare: Sed voluntas non potest causare formam, ipsam determinantem: Ergo nec potest seipsam determinare. Maior patet, Minor probatur. Forma voluntatem determinans est decretum efficax Dei: Sed hoc non potest à voluntate causari: Ergo voluntas non potest causare formam, ipsam determinantem.

Respondeo, concessa Maiori, negando Minorem, & ad illius probationem, distinguo Maiorem: Forma voluntatem determinans, est decretum efficax solùm, nego Maiorem. Est decretum efficax, & etiam actus, quem voluntas elicit, concedo Maiorem, & concessa Minori, nego consequentiam. Vt enim voluntas sit potens ad se determinandum, non requiritur quod possit omnem formam, ipsam determinantem causare, sed sufficit quod aliquam possit: est autem in nostra sententia duplex forma voluntatem creatam determinans, vna ex parte Dei, nempe decretum efficax & prædeterminans; alia ex parte ipsius voluntatis, nempe actus ab ea elicitus, qui cùm sit liber, & libertatem voluntatis exerceat, est etiam determinatio illius; & consequenter vt in voluntate creata sit potentia ad se deter-

mi-

minandum, non requiritur quod possit causare decretum efficax Dei, sed sufficit quod possit actum proprium ipsam determinantem efficere.

Obijcies secundò: De ratione agentis liberi est, vt positis omnibus prærequisitis ad agendum, possit non agere: Sed posita prædeterminatione physica, voluntas non potest non agere: Ergo illa libertatem destruit.

Respondeo quod si maior intelligatur de prærequisitis ad agendum, prioritate temporis, vel instantis in quo, illis positis agens liberum potest agere & non agere, tam in sensu composito, quam diuiso; si verò intelligatur de prærequisitis prioritate duntaxat naturæ, seu instantis à quo, illis positis, agens liberum potest quidem non agere in sensu diuiso, non tamen in sensu composito; ea enim quæ secundùm ordinem tantùm naturæ prærequiruntur ad agendum, sunt simul cum actu (prioritas enim naturæ non est prioritas existentiæ & durationis, sed dependentia & causalitatis) implicat autem negationem actus cum illo componi, seu coniungi. Cùm ergo prædeterminatio physica vt de prærequisitis ad agendum, prioritate duntaxat naturæ & causalitatis, & actuale principium operationis constituat, ad libertatem voluntatis non requiritur, quod posita prædeterminatione possit non agere in sensu composito, seu negationem actus cum illa componere, sed satis est, quod illa posita possit non agere in sensu diuiso, id est quod sub illa retineat potentiam ad non agendum, seu ad non continuandum actionem quam elicit. De quo

fu-

Iussis in 2. parte, tractat. 2. cap. 4. §. 4.

Obijcies tertiò: Omnis suppositio antecedens, seu ex libera nostræ voluntatis electione non descendens, destruit arbitrij libertatem: Atqui decretum prædeterminans, & physica prædeterminatio, sunt aliqua suppositio antecedens, & ex voluntatis nostræ electione non descendens? Ergo destruunt arbitrij libertatem.

Huic argumento, quod apud Aduersarios palmarium est, & veluti Achylleum, triplex potest adhiberi responsio. In primis enim maior potest absolutè negari, nam suppositio liberum nostræ voluntatis consensum, sola prioritate naturæ antecedens, libertatem non tollit, sed causat, nec eam destruit, sed ædificat. Ratio est, quia prioritas naturæ est prioritas causalitatis & originis, vnde solùm conuenit causæ, respectu effectus; vel principio actuali respectu operationis. Sicut ergo causa non destruit aut tollit effectum, sed illum causat & perficit; ita suppositio, sola prioritate naturæ liberum nostræ voluntatis consensum antecedens (qualis est suppositio decreti prædeterminantis, & physicæ prædeterminationis) libertatem non tollit, sed causat, nec eam lædit, sed fouet, perficit, & conseruat.

Respondeo secundò, quod licet omnis suppositio antecedens, quæ oritur ab agente creato, libertatem destruat, non tamen omnis illa quæ prouenit ab agente increato; triplex enim inter agens creatum & increatum reperitur disparitas. Prima est, quia agens creatum non est infinitæ efficaciæ, sicut increatum, subindeque non potest attingere substantiam & mo-

dum libertatis in nostris operationibus. Secunda, quia Deus, cùm sit primum liberum, & tale per essentiam, magisque habeat in sua potestate voluntates hominum, quam ipsi suas, vt Augustinus ait, omnem libertatem creatam & participatam, eminentissimo & perfectissimo modo continet, non verò agens creatum. Tertio, quia agentia creata sunt omnino voluntati extrinseca, Deus verò, cùm sit auctor & principium animæ, ac intime illi coniungatur, veluti anima ipsius animæ, & sicut principium quo viuimus, mouemur, & sumus, non reputatur propriè vt agens extrinsecum respectu nostræ voluntatis, vt docet D. Thomas 3. contra Gent. cap. 88.

Respondeo tertiò distinguendo Maiorem: Omnis suppositio antecedens, quæ non oritur à prima radice libertatis, tollit libertatem, transeat Maior. Quæ oritur à prima radice libertatis, nego Maiorem, & sub eadem distinctione Minoris, nego consequentiam. Decretum enim prædeterminans, & physica prædeterminatio, oriuntur à prima radice totius libertatis & contingentiæ, nimirum ab infinita efficacia diuinæ voluntatis, vt antea declarauimus; vnde sicut suppositio orta ab indifferenti iudicio rationis, non tollit libertatem, quia illud est proxima radix libertatis, ita nec suppositio orta ex decreto prædeterminante, & physica prædeterminatione. Ex quo intelliges, quod quamuis talis suppositio sit formaliter antecedens, est tamen virtualiter seu æquiualenter consequens, quoad effectum conseruandæ libertatis, quia licet non descendat ab ipsa voluntate, descendit tamen ab illo qui

ma-

magis habet in sua potestate voluntates hominum, quam ipsi suas, & ab infinita efficacia diuinæ voluntatis, quæ est prima libertatis radix. Vnde reducitur ad secundum membrum distinctionis traditæ ab Anselmo lib. 2. *cur Deus homo* cap. 18. nimirum ad necessitatem consequentem, quæ libertati non nocet, vt ipse ibidem docet.

Nec valet instantia cuiusdam Recentioris, dicentis absurdum videri negare antecedentem esse necessitatem, cuius causa est antecedens, cùm constet apud omnes quamcumque necessitatem sequi conditionem suæ causæ, atque ab ea denominari. Nam, vt docent Dialectici, aliud est id à quo significatio nominis imponitur, & aliud id ad quod significandum imponitur: vnde sicut licet lapis dicatur à lædendo pedem, omne tamen quòd lædit pedem non est lapis: ita licet necessitas antecedens hanc denominationem à causa præcedente desumat, omnis tamen causa quæ liberum præcedit arbitrium, nec debet nec potest dici necessitas antecedens, sed illa duntaxat quæ præcedit, determinando voluntatem ad vnum, per modum naturæ, & tollendo ab intellectu indifferentiam obiectiuam iudicij, vt contingit in amore beatifico, & volitione boni in communi.

Ex his facilè potest argumentum propositum, cui potissimùm confidunt Aduersarij, in ipsos retorqueri, in hunc modum: Necessitas consequens libertatem nostram æquiualenter, illam auferre non potest: Sed necessitas orta ex efficacia decreti prædeterminantis, & physicæ prædeterminationis, consequitur ad nostram

ſtram libertatem & conſenſum, æquiualenter, cùm conſequatur ad illum, vt contentum eminenter in voluntate & omnipotentia diuina, quæ, vt ait Auguſtinus, magis habet in ſua poteſtate voluntates hominum, quam ipſi ſuas: Ergo non poteſt tollere libertatem.

Intelliges etiam ex dictis, quod quamuis præmotio phyſica non ſit in noſtra poteſtate quaſi effectiuè, & originatiuè, cùm à nobis non deriuetur, eſſe tamen in noſtra poteſtate, quaſi terminatiuè, & quoad vſum; quia ad hoc terminatur illa motio, vt voluntas habeat vſum & exercitium libertatis actualis, & actuale dominium ſupra ſuos actûs. Vnde ſicut illa poteſt dici virtualiter ſeu æquiualenter conſequens, ita & eſſe æquiualenter in noſtra poteſtate, eo ipſo quod facit actum ad quem mouet & applicat voluntátem, in eius poteſtate exiſtere, eiuſque dominiò ſubijci.

Objicies quartò: ſi gratia de ſe efficax & phyſicè prædeterminans, neceſſaria ſit ad conuerſionem, ſequitur quod peccator qui talem gratiam non recipit, non poſſit conuerti, ſubindeque ad illam non ſit liber, cùm de ratione agentis liberi ſit quod poſſit agere vel non agere.

Sed reſpondeo primò, eandem eſſe difficultatem de gratia congrua, cùm illa, in ſententia Suarez, & Vaſquez, aliorumque Societatis Theologorum, adeò neceſſaria ſit ad conuerſionem, vt repugnet peccatorem, niſi tali gratia præueniatur, de facto conuerti, vt demonſtrat P. Martinonus in Antijanſenio, cuius verba §. ſequenti referemus.

Reſpondeo ſecundò diſtinguendo ſequelam,

ſe-

sequitur quod peccator qui talem gratiam non recipit, non possit conuerti, potentia conse-quenti, & cum actu coniuncta, concedo sequelam. Potentia antecedenti, & ab actu separata, nego sequelam. Licet enim prima potentia sit à gratia efficaci & physicè prædeterminante, quæ infallibiliter coniungit potentiam cum actu, & causam cum effectu, iuxta illud Augustini de natura & gratia cap. 42. *Sanata & adiuta voluntate, possibilitas simul cum effectu in sanctis prouenit*, non tamen secunda. Vnde sicut D. Thomas qu. 3. de potentia art. 5. ad 1. docet quod quando dicitur, Deum non posse agere, nisi quod præsciuit & decreuit, distingui solet de potentia antecedente & consequente: vel si ly *non potest* referatur ad actum, conceditur: si verò referatur ad potentiam, negatur. Ita similiter quando dicitur, quod ille qui caret auxilio efficaci, non potest operari, non potest conuerti, non potest adimplere præcepta, distinguendum est: potentia antecedenti, negandum. Potentia consequenti concedendum. Vel si ly *non potest* refertur ad actum, verùm est. Si referatur ad potentiam, falsum. Quæ fusiùs explicari solent in tractatu de auxilijs.

§. VII.

Alind difficile argumentum soluitur.

Obijciunt insuper Aduersarij aliud difficile argumentum, quod Molina *lydium lapidem* appellat, & est vnum ex præcipuis scientiæ mediæ fundamentis, vnde illud breui-

uiter attigimus in tractatu de scientia Dei capite vltimo §. 4. sed plenam & completam eius solutionem, ad hunc locum remisimus. Illud potest sic breuiter proponi: Si decretum prædeterminans, & physica prædeterminatio, ex illo, sicut riuulus à fonte promanans, sint omnino necessaria ad operandum, & aliqua applicatio liberi arbitrij, prærequisita ad agendum, iniuste Christus Matth. 11. reprehenderet Iudæos præ Tyrijs, quod non conuerterentur, & pœnitentiam agerent: Iudæi enim haberent legitimam excusationem, possentque respondere Christi Domini expostulationi & obiurgationi, cur nos increpas exemplo Tyriorum; si enim haberes circa nos decretum prædeterminans, nobisque dares gratiam efficacem & prædeterminantem, quam illis conferre decreueras, vtique sicut illi conuerteremur, & pœnitentiam ageremus? Vnde Aduersarij dicunt, ex nostra sententia tolli necessitatem correctionis, & vanas reddi exprobrationes, quibus Deus in sacris litteris exprobrat vineæ suæ (id est populo Israelitico, vel animæ fideli) quod vuas non ferat, sed spinas aut labruscas, hoc est quod non faciat fructus bonorum operum, sed opera mala & peruersa, vt habetur Isaiæ 5.

Respondeo primò, Apostolum ad Roman. 9. eandem sibi obiecisse difficultatem, nam cùm statuisset hanc veritatem, Deus *cuius vult miseretur, & quem vult indurat*, statim sibi obijcit: *Dicis itaque mihi, quid adhuc quæritur? voluntati eius qui resistit?* Quasi diceret, quare conqueritur Deus, vel obiurgat peccatores? nam si vellet misereri, & non indurare (quod

fa-

gianorum officina desumptum. Vnde non immerito exclamat quidam Recentior : *Quam grandis consolatio scholæ Thomistarum, nullis se argumentis pulsari, quibus impetita non fuerit Augustini sententia! Quam deploranda desolatio, & quam parum tuta eorum sors, qui non alia in Thomisticam sententiam tela vibrant, quam quæ in Augustinum aduersarij olim sui iaculati sunt! Nonne eadem est Augustini & Thomistarum Thesis, si talem contra vtramque militent argumenta?*

Respondeo tertio, difficultatem propositam esse nobis & Aduersarijs communem, cum Suarez, Vasquez, & alij celebriores ex Societate Theologi, admittant gratiam congruam; imò omnes eiusdem Societatis Theologiæ Professores, eam docere teneantur, ex præscripto, seu decreto Claudij Aquauiuæ, dato Romæ anno 1613. die 14. Decembris, vt testantur Tannetus, & Paulus Leonardus, qui & tale decretum referunt : admissa autem tali gratia congrua, sequuntur duo inconuenientia nobis obiecta, nempe Deum iniustè conqueri de peccatoribus qui non conuertuntur, illisque denegari gratiam sufficientem ad conuersionem, vt ostendit P. Martinonus, nouissimus Societatis scriptor, in Antijansenio disput. 27. sect. 3. num. 25. vbi loquens de gratia congrua, hæc scribit : *Si tanta motio & excitatio necessaria est moraliter ad conuersionem, ergo qui minorem recipiunt, non habent auxilium moraliter sufficiens, atque ita quot quot non conuertuntur, carent auxilio sufficienti moraliter ad conuersionem, estque illis moraliter impossibile vt conuertantur. Vnde* hu-

huiusmodi queremonia & exprobratio metaphysica esset, non moralis & rationabilis, quod absit, quid est quod debui vltra facere vineæ meæ, & non feci? Isaiæ 5. Possint enim Iudæi merito respondere: debebas nobis dare auxilium moraliter sufficiens, non autem tale, cum quo fuit moraliter impossibile conuerti, & quo præuentus nemo conuerteretur. Quomodo expectasti vuas à quibus impossibile moraliter fuit non ferri labruscas? Similia habet n. 28.

Respondeo quartò directè ad difficultatem propositam, negando sequelam maioris, vt enim iustè Christus increparet Iudæos, exemplo Tyriorum, sufficiebat quod eis essent æquales in auxilijs sufficientibus, & quod plura quam Tyrij, auxilijs efficacibus ponerent impedimenta, ratione maioris ingratitudinis, & obdurationis in peccato, nam vt ait Augustinus de bono perseuer. cap. 14. *Non erant sic excæcati oculi, nec sic induratum cor Tyriorum & Sydoniorum, quoniam credidissent, si qualia viderunt isti* (scilicet Iudæi) *signa vidissent*. Ratio primi est, quia vt aliquis possit iustè corripi & increpari exemplo alterius, sufficit quod æqualiter possit ac ille, & tamen æqualia non præstet: ille autem qui est æqualis alteri in auxilijs sufficientibus, quamuis sit inæqualis in efficacibus, æqualiter potest, quia auxilia efficacia non dant posse agere, neque præbent virtutem aut complementum potentiæ, sed tantum actualitatem & applicationem, vt suppono ex tractatu de auxilijs. Ratio verò secundi sumitur ex eo quod ille culpabilis est, & reprehensione dignus, qui per propriam malitiam, vel negligentiam, diui-

uinæ gratiæ ponit obicem & mpedimentum, subindeque qui maiora ponit illi impedimenta, quam alius, iustè potest per comparationem ad illum obiurgari & increpari. Vnde S. Thomas 3. contra Gent. cap. 159. *Licet aliquis per motum liberi arbitrij diuinam gratiam nec promereri nec aduocare possit, potest tamen seipsum impedire ne eam recipiat: dicitur enim Iob 21. Recede a nobis scientiam viarum tuarum nolumus. Et Iob 24. Ipsi fuerunt rebelles lumini. Et cum hoc sit in potestate liberi arbitrij impedire diuinæ gratiæ receptionem, non immerito imputatur ei qui impedimentum præstat gratiæ receptioni: Deus enim quantum est ex se paratus est omnibus gratiam dare, vult enim omnes homines saluos fieri, sed illi soli gratia priuantur, qui in seipsis gratiæ impedimentum præstant. Sicut Sole mundum illuminante, in culpam imputaretur ei qui oculos claudit, licet videre non possit, nisi lumine Solis præueniatur.*

Ex his patet, Deum meritò exprobrare vineæ suæ quod non ferat vuas, sed spinas, vel labruscas, seu animæ fideli, quod non faciat fructus bonorum operum, quia licet vineæ desit aliqua cultura necessaria, vt fructus de facto producat, & animæ aliquod auxilium, quo applicetur ad agendum; ille tamen defectus & carentia prouenit ex culpa ipsius hominis, qui per propriam malitiam, vel negligentiam, diuinæ gratiæ præbuit impedimentum. Sicut iure exprobraretur homini constituto in tenebris, quod non videret, si quis ipsi lumen offerret, & vellet aperire fenestram, ille tamen impediret. Vel (vt in

eodem ſtemus exemplo) ſicut ſi agricola dediſſet vineæ omnes primas culturas, & eſſet paratus dare illi vltimam;& vineam illam recuſaret, aut illi impedimentum poneret, meritò poſſet illi exprobrare, ſi poſtea non produceret vuas, ſed ſpinas, vel labruſcas.

Ex his intelliges, quod cùm nemo, quantumuis iuſtus, ſit immunis à peccato originali, & actuali, ſaltem veniali, vt definit Tridentinum ſeſſ. 6. cap. 23. nemo eſt qui non humiliter agnoſcere debeat, pro merito peccatorum ſuorum, ſe poſſe iuſtè à Deo derelinqui, & gratia efficaci priuari, ſubindeque qui non debeat, vt monet Apoſtolus, cum timore & tremore ſalutem operari. Vnde Leo Papa ſerm. 8. de Epiphania: *Hæc ſanctis cauſa eſt tremendi atque metuendi, ne ipſi in operibus pietatis elati, deſerantur ope gratiæ, & remaneant in infirmitate naturæ.* Omnibus etiam veraciter humilibus, habenda ſemper eſt præ oculis egregia Richardi Victorini hac de re ſententia: de ſtatu interiori hominis parte 1. cap. 22. *Gratia* (inquit) *quam ſemel homo accepit ante peccatum iuſtè ſubtrahi non potuit, quam etſi præter meritum acceperat, ſine culpa tamen amittere non debebat: nunc autem omni hora poteſt iuſtè ſubtrahi, quia nunquam poteſt homo ſine culpa inueniri.*

Dices primò, ſi homo per propriam culpam, vel negligentiam, poſſit ponere impedimentum gratiæ efficaci & prædeterminanti, poterit etiam illi reſiſtere, cum reſiſtere gratiæ, & ponere illi impedimentum, ſynonyma ſint, & idem omnino ſignificent. Poterit etiam homo ex viribus liberi arbitrij ſe præpa-

parare ad eius receptionem, vel saltem eius receptioni impedimentum non ponere, & sic aliqua caro gloriari poterit coram Deo, Tyrius scilicet præ Iudæo, quod se pro innata libertate reddiderit aptiorem ad auxilia gratiæ recipienda.

Sed nego vtramque sequelam, primam quidem, quia sicut, licet aliquis impedire possit ingressum radij solaris in aulam, claudendo fenestram, & eius receptioni ponere impedimentum, illum tamen iam re[illegible]m priuare non potest suo effectu, nec [illegible]uire quin illuminet aerem. Ita similiter, quamuis homo per suam culpam vel negligentiam impedire possit receptionem gratiæ efficacis & prædeterminantis, & sua indignitate Deum mouere ad illam denegandam; illi tamen iam receptæ, & in anima existenti, non potest resistere (potentia consequenti, & in sensu composito, vt §. præcedenti exposuimus) vel eam frustrare effectu quem Deus efficaciter intendit per illam producere. *Impossibile enim est* (inquit S. Doctor supra citatus) *hæc duo simul esse vera, quod Spiritus Sanctus velit aliquem mouere ad actum charitatis, & quod ipse charitatem amittat peccando.*

Negatur etiam alia sequela, nempe quod homo poterit ex viribus liberi arbitrij se præparare ad gratiam, vel saltem illi impedimentum non ponere. Nam vt ait D. Thomas super caput 12. Epist. ad Hebræos lect. 3. *Hoc ipsum quod aliquis non ponit obstaculum gratiæ, ex ipsa gratia procedit: vnde si aliquis ponat, & tamen moueatur cor eius ad remouendum illud, hoc est ex dono gratiæ Dei.* Et po-

postea subdit: *Quod ergo à quibusdam remouetur istud obstaculum, hoc est ex misericordia Dei; quod autem non remouetur, hoc est ex iustitia*. Sicut ergo, licet homo claudendo fenestram impedire possit illuminationem Solis, non potest tamen illum ad se trahere & aduocare. Ita pariter, licet aliquis possit seipsum impedire, ne gratiam recipiat, illam tamen nec promereri nec aduocare potest, nec ad illam recipiendam se disponere, ex solis viribus liberi arbitrij, sed solùm ex virtute ipsius gratiæ, cor eius mouentis.

Dices secundò, licet solutio & doctrina tradita, de impedimento quod ponitur gratiæ efficaci & prædeterminanti, per culpam antecedentem, possit habere locum respectu denegationis talis gratiæ, in statu naturæ lapsæ, non tamen respectu denegationis illius, in Angelis, & in Adamo, ad perseuerandum; cùm denegatio talis auxilij, nullam in eis supponat culpam antecedentem, actualem, vel originalem.

Respondent aliqui ex nostris Thomistis, Angelos & Adamum caruisse auxilio efficaci ad perseuerandum, ex propria culpa, non quidem antecedente, sed concomitante, quæ fuit prior priuatione auxilij efficacis, in genere causæ materialis & dispositiuæ. Non enim repugnat, quod aliqua sint simul tempore & duratione, & tamen se mutuò præcedant, natura, & causalitate; vt patet exemplo venti aperientis fenestram, & per eam intrantis in aulam: ingressus enim venti præcedit apertionem fenestræ, in genere causæ efficientis, cùm ad eam actiuè concurrat,

&

& ipsa apertio fenestræ est prior ingressu venti in genere causæ materialis dispositiuæ, quia disponit ad prædictum aeris & venti ingressum. Vnde Philosophi communiter docent, quod causæ sunt sibi inuicem causæ, & quod licet in eodem instanti temporis suas exerceant causalitates, nihilominus vna est prior altera in vno genere, & posterior in alio, prioritate & posterioritate causalitatis & naturæ. Verùm quia hæc solutio videtur magis subtilis, quam solida, maiusque habere fundamentum in doctrina Philosophorum, quam Sanctorum Patrum.

Respondeo secundò, concedendo doctrinam supra traditam de impedimento gratiæ efficaci, per culpam antecedentem, non habere locum in Angelis, nec in Adamo, sed in eis denegationem gratiæ efficacis ad perseuerandum, in simplicem Dei voluntatem, & iudicia eius inscrutabilia reducendam esse. Ita enim docent SS. Patres, præsertim Augustinus lib. 11. de Genesi ad litt. cap. 10. vbi loquens de Angelis malis, sic ait: *Sed potuisset Deus ipsorum voluntatem in bonum conuertere, quia omnipotens est: potuisset plane, cur ergo non fecit? quia noluit; cur noluerit, penes ipsum est.* Et tract. de cantico nouo cap. 8. docet, Deum casum Adam permisisse, vt appareret quid posset liberum arbitrium sine adiutorio Dei. *Quid* (inquit) *valeat liberum arbitrium non adiutum, in ipso Adam demonstratum est: ad malum sufficit sibi, ad bonum non nisi adiuuetur à Deo.* Ex quo intelliges, non posse reddi rationem casus Adami & Angelorum, ex eo quod prima

gratia actualis eis collata, fuerit purè sufficiens, & subdita libero illorum arbitrio, quãtùm ad efficaciam & vsum; sed eos eguisse gratia efficaci ad perseuerandum, quam tamen Adamo & Angelis non perseuerantibus denegauit, quia voluit, & quia penes ipsum est non conferre vel denegare cuicumque voluerit. Nec aliam Suarez, Vasquez, & alij gratiæ congruæ defensores, assignare possunt rationem, cur Deus gratiam congruam ad perseuerandum Angelis, perseuerantibus dederit, & non perseuerantibus denegauerit.

§. VIII.

Concordia sanctitatis diuinæ cum decreto prædeterminante, & physica prædeterminatione ad materiale peccati.

SEquitur ex principijs supra statutis, agendo de diuinorum decretorum efficacia, & de physica prædeterminatione, Deum ab æterno prædefinire materiale peccati, & in tempore physicè prædeterminare voluntatem ad illud: cùm enim tale materiale sit aliquod ens creatum, & includat in se aliquam actualitatem, & aliquem gradum existentiæ, non potest subterfugere diuinam causalitatem, subindeque Deo vt primæ causæ subordinari debet: Atqui talis subordinatio non potest saluari per decretum indifferens, nec per concursum simultaneum ab ipso exhibitum, vt ibidem ostendimus: Ergo iuxta principia à nobis statuta, necessariò admitti debet

bet decretum prædeterminans, & physica prædeterminatio ad materiale peccati. Solùm ergo nobis restat hic explicandum, quomodò diuina sanctitas possit cum tali decreto, talique prædeterminatione cohærere, & sociari. Vt hæc concordia explicetur.

Dico primò: Deus, absque vllo suæ infinitæ sanctitatis præiudicio, pôtest prædefinire, & de facto prædefinit materiale peccati, materialiter sumptum, id est quatenus est ens, & actus physicus & vitalis.

Probatur conclusio ratione fundamentali: Deus absque præiudicio suæ infinitæ sanctitatis prædefinit omnes actus bonos, vt tales, siue sint boni bonitate morali simul & naturali, siue tantùm bonitate naturali seu physica: Atqui materiale peccati, materialiter sumptum est actus bonus, bonitate non quidem morali, sed naturali, siue physica; cùm sub hac ratione & secundùm suum esse physicum, non pertineat ad lineam moralem, nec proindè ad lineam mali moralis, sed ad lineam esse naturalis & physici, quæ bona est bonitate physica & naturali: Ergo materiale peccati, materialiter sumptùm, potest prædefiniri à Deo, absque vlla læsione seu præiudicio suæ infinitæ sanctitatis.

Respondent Aduersarij, quod licet materiale peccati, materialiter & specificatiuè sumptum sit ex suo genere, siue ex sua linea, bonum; tamen ob indispensabilem nexum quem habet cum malitia morali, in odio Dei, v. g. non posse Deum suo decreto illud efficaciter velle ac prædefinire, nisi etiam indirectè & secundariò velit efficaciter ac prædefiniat

finiat ipsum formale; vnde cùm illud repugnet diuinæ sanctitati, illud pariter ei aduersari censendum est.

Sed contra primò: Licet aliqua sint inter se inseparabiliter connexa, non sequitur, nec oportet, quod causa vel potentia quæ vnum attingit, debeat necessariò attingere aliud, vt patet in bono, quod licet identificetur cum verò, imò & in eo transcendentaliter includatur, ita tamen attingitur à voluntate, quod verum nullo modo ab ea attingatur; quia nimirum verum non est obiectum voluntatis, sed bonum: Ergo similiter, licet in actibus intrinsecè malis, v. g. in odio Dei, materiale peccati non possit realiter separari à formali, siue à malitia morali; eo ipso tamen quod malitia illa non contineatur intra obiectum adæquatum diuinæ voluntatis, bene tamen eius materiale, siue fundamentum specificatiuè spectatum, potest Deus decreto suo efficaci & prædefinitiuo attingere materiale illius peccati, absque eo quod attingat vllo modo, etiam indirectè, eius formale. Quæ ratio magis vrgebitur conclusione sequenti.

Confirmatur: Materiale peccati, licet sit connexum cum formali, terminat complacentiam diuinam, absque eo quod illam terminet malitia formalis: Ergo pariter terminare poterit volitionem Dei efficacem, & decretum prædeterminans; absque eo quod malitia formalis illud terminet. Consequentia patet, nam si complacentia diuina terminata ad materiale peccati, non transit necessariò ad formale, hoc ideò est, quia materiale continetur intrà obiectum diuinæ voluntatis, non verò

formale: Sed hac ratione admissa, nulla potest ratio assignari, cur idem non dicatur de volitione Dei efficaci: Ergo ista poterit terminari ad materiale peccati, absque eo quod se extendat ad formale. Antecedens verò probatur: Materiale peccati non terminat actum displicentiæ voluntatis diuinæ: Ergo terminat complacentiam diuinam, cùmque in malitia formali non possit complacere diuina voluntas, verum est dicere, quod materiale peccati terminat complacentiam diuinam, absque eo quod illam terminet malitia formalis. Consequentia patet, Anteeedens probatur. Omnipotentia Dei verè & propriè causat materiale peccati, quod cùm sit ens creatum & participatum, non potest subterfugere diuinam causalitatem: Ergo illud non terminat odium & displicentiam diuinam. Consequentia manifesta est, tum ex illo Sapient. 11. *Nihil odisti eorum quæ fecisti*. Tum etiam, quia si materiale peccati, vt causatur ab omnipotentia Dei, displiceret Deo, & terminaret odium eius, sequeretur ipsam quoque omnipotentiam, vt in illud influentem, displicere Deo, & odium ipsius terminare, cui enim opus displicet, etiam displicet influens in illud, vnde quia peccatum displicet Deo, etiam homo peccans ei displicet, iuxta illud Sapient. 14. *Odio sunt Deo impius, & impietas eius*: Sed absurdissimum est dicere, omnipotentiam Dei influentem in materiale peccati, ipsi displicere: Ergo & asserere, materiale peccati terminare actum displicentiæ voluntatis diuinæ.

Confirmatur ampliùs: Quia materiale

peccati continetur intra obiectum omnipotentiæ diuinæ, non verò formale, Deus sua omnipotentia causat per concursum præuium materiale peccati, absque eo quod causet formale, vt ostendemus conclusione sequenti: Sed hæc ratio pari efficacia militat in voluntate Dei, cùm illa non minùs sancta, nec minùs præcisiua sit, quam eius omnipotentiá: Ergo poterit voluntas diuina prædefinire materiale peccati, absque eo quod prædefiniat formale ei annexum, & cum eo inseparabiliter coniunctum, subindeque absque vlla læsione & præiudicio diuinæ sanctitatis.

Dico secundò, Deus prædeterminat physicè voluntatem ad materiale peccati, seu in illud influit per concursum præuium, absque vllo præiudicio sanctitatis diuinæ.

Probatur primò: Cùm anima mouet & applicat tibiam curuam ad gressum, ita causat illum motum, quatenus est physicus & vitalis, vt tamen illum non efficiat, quatenus est obliquus & defectuosus; sed defectus claudicationis in tibiam curuam totaliter reducitur, quia nimirum ille defectus non continetur intra obiectum adæquatum potentiæ locomotiuæ: Atqui similiter formale peccati, seu malitia eius moralis, non continetur intra obiectum adæquatum omnipotentiæ Dei: Ergo Deus ita potest applicare & prædeterminare voluntatem hominis ad materiale peccati, vt ipsam tamen non applicet nec prædeterminet ad formale, ei annexum & ab eo inseparabile, subindeque sine præiudicio diuinæ sanctitatis. Maior patet. Minor verò sic ostenditur, Obiectum adæquatum diuinæ

om-

omnipotentiæ est illud quod est reducibile & ordinabile in Deum & vltimum finem, cùm ratio primi principij & vltimi finis inter se conuertantur; vnde dicitur Prouerb. 16. *Omnia propter semetipsum operatus est Dominus*: Sed formale peccati, seu malitia eius moralis, non est ordinabilis in Deum tanquam in vltimum finem, cùm potiùs sit recessus & deuiatio ab illo vt fine vltimo: Ergo non continetur intra obiectum adæquatum omnipotentiæ Dei.

Pobatur secundò argumento ad hominem: Deus de facto concurrit concursu simultaneo cum voluntate creata ad materiale peccati, & tamen non concurrit cum illo ad malitiam formalem; aliàs Deo attribueretur talis malitia, sicut ei tribuitur entitas materialis peccati: Ergo etiam præmouere & prædeterminare potest ad entitatem materialem peccati, absque eo quod præmoueat & prædeterminet ad malitiam formalem, subindeque absque læsione diuinæ sanctitatis. Consequentia probatur primò, quia multò magis connectitur malitia & deformitas peccati cum concursu simultaneo, quam cum concursu præuio; cum primo enim coniungitur proximè & immediatè, cum secundo verò mediatè tantum & remotè; quia concursus simultaneus est ipsemet actus voluntatis, prout est à Deo simul operante, cum quo actu immediatè coniungitur ipsa malitia peccati; concursus verò præuius non identificatur cum actione voluntatis, sed est quid præuium ad illam; vnde non coniungitur cum malitia & deformitate peccati, nisi mediante actu voluntatis; Ergo si Deus

Deus possit concursu simultaneo concurrere cum voluntate creata ad materiale peccati; absque eo quod concurrat ad formale, à fortiori id poterit per concursum præuium. Secundò, non minùs præcisiua est omnipotentia diuina, vt prædeterminans, quam vt simultaneè cum voluntate concurrens: Ergo si vt concurrens simultaneè, attingit entitatem & actualitatem actus peccaminosi, & præscindit à malitia formali, poterit etiam prædeterminando ab ea præscindere. Tertiò, ideo Deus simultaneè concurrendo ad materiale peccati, præscindit à formali, quia istud non continetur intra sphæram seu obiectum adæquatum diuinæ omnipotentiæ: Sed hæc ratio pari efficacia militat pro concursu præuio & prædeterminante: Ergo idem quod priùs.

Respondent Aduersarij, hoc inter concursum præuium & simultaneum interesse discrimen, quod iste est indifferens, nec per ipsum Deus determinat voluntatem creatam, sed potiùs ab illa determinatur; concursus autem præuius & prædeterminans, non determinatur à voluntate creata, sed illam determinat, vnde iste non potest esse præcisiuus, bene tamen ille.

Sed contra primò: Iuxta hanc solutionem & doctrinam, voluntas creata determinat concursum diuinum ad entitatem actus peccaminosi, & tamen non determinat illum ad formalem malitiam: Ergo pariter Deus per suum concursum, poterit determinare voluntatem creatam ad entitatem eiusdem actus illam non determinando ad malitiam. Consequentia videtur manifesta, non enim assigna-

ri potest ratio, cur voluntas creata sit magis præcisiua in determinando concursum diuinum, quam omnipotentia & voluntas diuina in determinando concursum voluntatis creatæ; Ergo si hæc potest determinare concursum diuinum ad entitatem actus peccaminosi, præscindendo à malitia, id est non determinando concursum Dei ad illam, poterit etiam Deus determinare concursum voluntatis creatæ ad entitatem actus, non determinando illum ad malitiam, sed præscindendo ab illa.

Contra secundò: Esto quod concursus Dei in actu primo consideratus, id est decretum concurrendi cum causis liberis, sit indifferens, seu quod indifferenti modo voluntati Deus offerat suum concursum; concursus tamen actualis & exercitus, quo de facto simul influit cum voluntate creata ad actum odij Dei v. g. non potest esse indifferens, cùm intime in illo actu imbibatur, & cum eo identificetur. Quæro igitur, an talis concursus actualis & exercitus, attingat solam entitatem & substantiam illius actus intrinsece mali, vel etiam ad eius malitiam & deformitatem se extendat? Si primum dicatur, sequitur quod concursus præuius à fortiori præscindere poterit à malitia & deformitate eiusdem actus, & solam eius substantiam & entitatem attingere; quia, vt supra dicebamus, concursus præuius magis distat à malitia & deformitate tali actui annexa, quam concursus simultaneus. Si verò alterum afferatur, sequitur Deum per concursum simultaneum causare malitiam & deformitatem peccati, quod di-

diuinæ ſanctitati repugnat.

Vt ab his argumentis ſeſe expediant Aduerſarij, in varia incidunt abſurda, & plura vorare ac deglutire coguntur inconuenientia. Aliqui enim Recentiores, non valentes, aut non volentes concipere, quomodo Deus poſſit cauſare materiale peccati, & à malitia formali præſcindere, auſi ſunt ſententiam Durandi & Aureoli, iam diu extinctam, & ſepultam, è cineribus & tumulo reuocare, atque aſſerere Deum non cauſare immediatè entitatem peccati, eiuſque materiale, ſed mediatè tantùm & remotè, quatenus nimirum dedit voluntati poteſtatem operandi, ſubindeque producendi entitatem & actualitatem actuum malorum quos elicit.

Sed hæc ſententia à D. Anſelmo lib. de præſcientia & libero arbitrio, audacia ſeu temeritas appellatur: *Audacia* (inquit) *eſt dicere, aliquod eſſe ens quod non ſit ab ente primo*, & D. Thomas in 2. diſt. 37. q. 2. a. 2. dicit illam eſſe *propinquiſſimam duplici errori*. Et in 2. ad Annib. diſt. 37. q. vnica a. 1. illam eſſe hæreticam, & rationi contrariam: *Hæreticum* (inquit) *eſt dicere, aliquod ens, inquantum ens, non eſſe à Deo, nec ſolùm fidei contrarium eſt, ſed etiam rationi*. Similiter Albertu Magn. in 2. ſent. diſt. 35. art. 7. ait quod *hæc opinio quæ obtinuerat plures antiquorum, ferè ceſſit ab aula, & à multis modernorum reputatur hæretica*. Demum Dominicus Soto lib. 1. de natura & gratia cap. 18. dicit vnanimem eſſe Theologorum conſenſum, quod Deus cauſet entitatem peccati, quæ malitiæ eius ac deformitati ſubſternitur.

Haud equidem (inquit) diffitentur Theologi entitatis (ita vocant) quæ est peccatum Deum esse causam, & efficientiæ genere, quo cuncta animantia & inanimata, ad suas naturales actiones permouet.

Ratio etiam id suadet, nam vt discurrit D. Thomæ locis citatis: Quod non habet esse à se, non potest habere operationem à se: Sed entitas hominis peccantis non conuenit illi à se: Ergo nec entitas actualis peccati potest illi à se conuenire.

Præterea, vt idem S. Doctor arguit in 2. dist. 37. qu. 2. art. 2. in argum. Sed contra. *Quidquid non est causa operationis per quam aliqua substantia in esse producitur, non est causa illius substantiæ: Sed per aliquam actionem peccati, substantiæ quædam in esse producuntur, sicut per adulteria & fornicationes homines generantur: Si ergo harum actionum Deus causa non est, inquantum actiones sunt, nec hominum qui per has actiones generantur est causa, quod est absurdum.*

Alij Recentiores in alio extremo positi, videntes quod si admittatur, concursum Dei simultaneum esse præcisiuum, & attingere entitatem peccati, præscindendo ab eius malitia & deformitate, idem dici poterit de concursu præuio, & prædeterminante, dicunt Deum per concursum simultaneum, non solùm causare entitatem & substantiam actuum malorum, sed etiam eorum malitiam & deformitatem. Addunt tamen, Deum id præstare veluti inuitum, & coactum, atque à voluntate humana veluti tractum & determinatum, ne videlicet desit muneri causæ pri-

primæ, aut violet iura libertatis creatæ?

Verùm hæc responsio & doctrina multipliciter confutari potest. In primis enim impium videtur asserere, Deum, vt determinatum à voluntate humana, lapsum eius sequi, & causare malitiam & deformitatem sui peccati, atque ab ea veluti trahi in societatem flagitij sui: hoc enim diuinæ sanctitati manifestè repugnare videtur. Vnde sicut Auctores prioris solutionis iam impugnatæ, tollunt à Deo rationem primæ causæ, vt tueantur iura sanctitatis diuinæ, ita isti è contra, vt rationem primæ causæ in Deo saluent, deterunt famam sanctitatis diuinæ.

Secundò, repugnat Deum, etiam vt tractum & determinatum à voluntate humana, causare id quod non continetur sub obiecto adæquato suæ omnipotentiæ: Sed malitia & deformitas peccati, cùm sit recessus à Deo vt vltimo fine, non continetur sub obiecto adæquato diuinæ omnipotentiæ: cùm illud sit id tantùm quod est ordinabile in Deum vt vltimum finem; vt supra ostensum est: Ergo non potest causari à Deo, etiam vt tracto & determinato à voluntate humana.

Tertiò, quod est ab aliquo solùm permissiuè, non propriè dicitur ab illo causari, vt docet Anselmus lib. de casu diaboli cap. 1. & constat ex eo quod permissio est sola negatio impedimenti, pura autem negatio non potest verè causare, & tribuere esse reale: Sed malitia formalis peccati est à Deo solùm permissiuè, vt constat ex Tridentino sess. 6. can. 6. Ergo non causatur à Deo, etiam vt tracto & determinato à voluntate creata.

Quar-

Quartò, Deus non causat illud quod odio habet, iuxta illud Sapient. 11. *Nihil odisti eorum quæ fecisti* : Sed odio habet malitiam & deformitatem peccati, vt constat ex illo Sapient. 14. *Odio sunt Deo impius & impietas eius* : Ergo illam non causat.

Confirmatur : Si omnipotentia Dei causaret peccatum pro formali malitiæ, ipsa vt efficiens & influens in illud, Deo displiceret, & terminaret odium eius : Sed hoc dici nequit, aliàs Deus seipsum odio haberet, & sibi ipsi displiceret : Ergo nec illud. Sequela maioris est euidens, cui enim opus displicet, etiam displicet influens in illud : Ergo si omnipotentia Dei causaret peccatum; formaliter quatale, & influeret in eius malitiam & deformitatem, quæ displicet Deo, ea pariter illi displiceret, & odium eius terminaret.

Quintò, si malitia peccati à Deo vt prima causa efficienter procederet, magis reduceretur in Deum, quam in hominem peccantem : effectus enim à causa prima & à secunda procedens, magis à causa prima quam à secunda dependet, subindeque magis in illam, quam in istam reducitur : Consequens est absurdum, & diuinæ sanctitati prorsus iniuriosum : Ergo & Antecedens.

Demum, si Deus non solùm influeret in entitatem materialem peccati, sed etiam in eius malitiam formalem, posset dici causa & author peccati, quod est incidere in errorem Caluini à Tridentino damnatum. Sequela probatur : Deus est prima causa & primus author entitatis & actualitatis actus peccaminosi, quamuis, iuxta doctrinam Aduersariorum,

rum, in eam non influat, nisi vt tractus & determinatus à voluntate humana, diuini decreti indifferentiam determinante: Ergo similiter, licet non influat in malitiam & deformitatem illius, nisi vt tractus, & determinatus à voluntate creata, poterit nihilominus dici causa, & auctor peccati.

Ex his intelliges, Thomistas meliùs & faciliùs conciliare infinitam Dei sanctitatem, cum ratione & dignitate primæ causæ, primique principij, quam Aduersarios. Isti enim admittentes in Deo decreta indifferentia, ab eo tollere rationem primæ causæ, respectu determinationis voluntatis creatæ, vt supra ostendimus, & nihilominus non saluant iura diuinæ sanctitatis, cùm vt sese ab argumentis Thomistarum expediant, tandem cogantur asserere, Deum, vt tractum ac determinatum à voluntate creata, non solùm in entitatem peccati, sed etiam in eius malitiam & deformitatem influere per cõcursum simultaneum. Thomistæ verò, ab vtroque abhorrentes, vt dignitatem causæ primæ, cum Dei sanctitate concilient, recurrunt cum S. Thoma ad infinitam efficaciam diuinæ voluntatis & omnipotentiæ, ratione cuius Deus ita causat entitatem materialem peccati, vt ab eius malitia formali præscindat, vt expressè docet S. Doctor quæst. 3. de potentia art. 7. ad 15. his verbis: *Quia causa prima magis influet in effectum, quam secunda, ideò quidquid perfectionis est in effectu, principaliter reducitur in primam: quod autem est de defectu, reducendum est in causam secundam, quæ non ita efficaciter operatur sicut prima:* Ergo iuxta do-

ctri-

ctrinam S.Thomæ, tantùm abest quod ex efficacia decreti diuini erga materiale peccati, sequatur malitiam formalem in actu nostræ voluntatis repertam, in diuinam voluntatem, eiusque causalitatem reduci; quin potius talis efficaçia, facit, vt malitia & deformitas peccati, non in causam primam, sed in secundam refundatur.

§. IX.

Soluuntur obiectiones.

OBijcies primò: Si Deus voluntate absoluta & efficaci predefinit materiale peccati, & voluntatem ad illud prædeterminat, licitum & laudabile erit homini illud velle, Sed hoc absurdum est: Ergò & illud. Sequela maioris videtur manifesta, licitum enim & laudabile est velle id omne quod Deus vult, cùm laudabile sit in omnibus se conformari voluntati diuinæ.

Respondeo negando sequelam maioris, & ad eius probationem dico, quod licet licitum & laudabile sit velle id omne quod Deus vult, vt specialis motor ac prouisor, non tamen id omne quod vult, voluntate generali primi motoris, & vniuersalis prouisoris; hac enim voluntate generali vult permittere peccata, & simul nobiscum concurrere ad materiale illorum, vt fatentur Aduersarij, & tamen nec laudabile nec licitum est illa velle, nec semper est actus virtutis se conformare tali voluntati.

Objcies secundò; Homo non potest pone-

re materiale peccati, nisi consequenter ponat malitiam & deformitatem ei annexam: Ergo si Deus voluntate absoluta & efficaci velit quod homo ponat & producat tale materiale, consequenter etiam vult quod ponat malitiam illi adiunctam, ac proinde quod peccet.

Respondeo, concesso Antecedente, negando consequentiam. Nam ille discursus eodem vitio laborat quo isti. Anima absolutè & efficaciter vult tibiam curuam motu progressiuo moueri: Sed tibia curua non potest motu progressiuo moueri, nisi claudicando: Ergo anima absolutè & efficaciter vult quod tibia curua claudicet: Item Deus efficaciter vult quod Petrus à Paulo generetur: Sed Petrus non potest à Paulo generari, nisi contrahat peccatum originale: Ergo Deus efficaciter vult Petrum contrahere tale peccatum. Potest etiam formari simile argumentum ex principijs Aduersariorum: Deus enim, iuxta illorum principia, absoluto & efficaci decreto vult ponere hominem in illis occasionibus & circumstantijs, in quibus præuidit per scientiam mediam illum peccaturum: Sed impossibile est quod homo positus in illis occasionibus & circumstantijs non peccet, alioquin diuina præscientia falleretur, & id quod Deus præsciuit non eueniret: Ergo Deus absoluto & efficaci decreto vult quod homo incidat in peccatum. Sicut ergo illæ consequentiæ non valent, ita nec illa quæ fit in argumento proposito. Ratio est, quia (vt supra ostendimus) identificata, vel inter se connexa, possunt præscindi, non solùm intentionaliter & per cognitionem, sed etiam realiter, per volitionem,

nem, & causalitatem; idque semper contingit, quando ex duabus rationibus vel formalitatibus inter se connexis, vna continetur intra obiectum formale alicuius potentiæ, vel intra sphæram actiuitatis alicuius causæ, non verò altera: vnde cùm malitia moralis non contineatur intra obiectum formale voluntatis Dei, nec intra sphæram diuinæ causalitatis & omnipotentiæ, bene tamen entitas & actualitas illius, Deus potest voluntate absoluta & efficaci velle & prædefinire materiale peccati, sub ratione entis & actus, & prædeterminare voluntatem ad illud, absque eo quod talis prædefinitio vel prædeterminatio se extendat ad malitiam & deformitatem ei adiunctam ex defectibilitate voluntatis creatæ. Vnde D. Thomas 3. contra Gent. cap. 162. *Peccatum omne ex aliquo defectu prouenit proximi agentis non autem ex influentia primi agentis; sicùt peccatum claudicationis prouenit ex dispositione tibiæ, non autem ex virtute motiua, cùm tamen ex ea sit quidquid de perfectione motus in claudicatione apparet: proximum autem agens peccati humani est voluntas: est igitur defectus peccati ex voluntate hominis, non autem ex Deo qui est primum agens, à quo tamen est quidquid ad perfectionem actionis pertinet in actu peccati.*

Dices, ponere materiale peccati cum defectu & malitia morali, idem est ac illud ponere, cum libertate & aduertentia rationis: Sed Deus per suam prædefinitionem vult, & efficit per physicam prędeterminationem quod homo ponat materiale peccati, cum libertate & aduertentia rationis: Ergo vult & facit

per

per talem prædefinitionem & prædeterminationem, quod homo ponat materiale peccati cum defectu & malitia morali.

Respondeo negando maiorem, licet enim libertas & aduertentia rationis, sint conditiones necessariò requisitæ, vt actus humani sint moraliter mali, in illis tamen non consistit malitia moralis, sed vel in priuatione rectitudinis & conformitatis cum lege, vt quidam volunt, vel vt alij probabilius censent, in ordine transcendentali ad obiectum vt difforme regulis morum. Vnde cùm Deus sua prædestinatione non velit; nec sua prædeterminatione efficiat, vt homo ponat materiale peccati, vt fundans, vel connotans talem priuationem, vel vt dicas ordinem illum transcendentalem, hinc fit quod nec velit per suam prædefinitionem, nec efficiat per suam prædeterminationem, quod homo ponat materiale peccati, cum defectu & malitia morali, sed solùm quod in eo producat entitatem, actualitatem, vtilitatem, & alias rationes ad ordinem physicum spectantes, & in Deum vt primum principium ac vltimum finem reducibiles.

Instabit: Omne positiuam à Deo prædefiniri & prædeterminari debet: Ergo si formale peccati consistat in positiuo, vt asserit communior ac probabilior Theologorum sententia, debebat à Deo prædefiniri & prædeterminari, subindeque causari.

Respondeo primò, idem argumentum posse fieri de concursu simultaneo, cùm omne positiuum & reale debeat produci à Deo per concursum simultaneum,

Re-

Respondeo secundò, distinguendo Antecedens: Omne positiuum debet prædefiniri & prædeterminari à Deo, sub ratione positiuæ entitatis, concedo. Sub ratione defectus ac deformitatis, nego. De quo in Tractatu de peccatis cap. 8. §. 2.

Obijcies tertiò: Deus non potest moraliter mouere ac prædeterminare hominem ad materiale peccati, aliàs illum tentaret, seduceret, ac implanaret: Ergo nec physicè. Consequentia videtur manifesta; cùm enim motio physica sit ab intrinseco efficax, & se teneat ex parte potentiæ, est multò maior ac vehementior, quam motio moralis, quæ de se efficax non est, & extrinsecè solum ac obiectiuè allicit & inuitat agens ad operandum.

Respondeo, concesso Antecedente; negando consequentiam & paritatem. Multiplex enim inter motionem physicam & moralem intercedit discrimen. Prima enim præcisiua est, & sistit iuxta ordinem physicum, non autem secunda, quæ se extendit ad ordinem moralem, & attendit potissimùm ad ea quæ sunt illius ordinis. Prima solùm respicit entitatem & actualitatem actus ad quem mouet, secunda attendit, vel attendere debet ad conformitatem vel deformitatem à lege. Prima conuenit Deo, vt habet rationem causæ primæ, & vniuersalis prouisoris, secunda illi competit vt speciali prouisori ac motori. Vnde quamuis si Deus moraliter moueret hominem ad materiale peccati, illum tentaret, & implanaret, ex eo tamen quod illum physicè moueat & prædeterminet ad tale materiale, non sequitur quod ipsum tentet, vel seducat,

sed solùm quod illum applicet ad producendam entitatem & actualitatem quæ in illo reperitur, & quæ per se primò in diuinam causalitatem & omnipotentiam reducitur. Ad probationem in contrarium dicendum est, quod licet motio physica sit maior morali intensiuè, id est potentior & efficacior, est tamen minor extensiuè, quia sistit intra ordinem physicum, nec se extendit ad lineam moris, sicut motio moralis.

Addo quod, si hoc argumentum valeret, facilè posset in Aduersarios retorqueri. Illi enim docent, quod cùm Deus per scientiam mediam videat infinitas occasiones & circunstantias, in quibus homines non peccarent, sed bene agerent, & conuerterentur, eos tamen interdum ponit in alijs in quibus per eandem scientiam præsciuit infallibiliter peccaturos. Vnde sic arguo: Ille qui ponit hominem in occasionibus peccandi, ipsum moraliter præmouet ac prædeterminat ad peccandum: sicut enim occasiones peccandi moraliter & obiectiuè mouent ad peccatum, ita & ille qui in illis hominem ponit, censetur præmouere ac prædeterminare moraliter ad peccandum, vnde communiter dicitur: *l'occasion fait le larron*: Ergo si Deus interdum ponat homines in illis circunstantijs & occasionibus, in quibus per scientiam mediam præuidit eos infallibiliter lapsuros in peccatum, eos tentat, seducit, & implanat, atque moraliter præmouet ac prædeterminat ad peccatum, quod cùm sit effectus, vel potius defectus moralis, in causam moraliter mouentem, non verò in physicè prædeterminantem, reduci debet.

Di-

Dices cum quodam Recentiore: Deus, in sententia Thomistarum, prædeterminat suasiones quibus Dæmon moraliter mouet nos ad peccandum: Ergo non solùm physicè, sed etiam moraliter prædeterminat ad actus malos.

Respondeo distinguendo Antecedens: prædeterminat suasiones, &c. quatenus sunt actus physici & vitales, concedo Antecedens. Quatenus sunt malæ moraliter, & ad peccatum inducentes, nego Antecedens, & consequentiam. Sicut enim in sententia Aduersariorum, Deus tales suasiones, vt sunt actus quidam physici & vitales, in Dæmonibus causat per concursum simultaneum, & tamen non censetur cooperari malitiæ illorum; ita nec in nostra censetur mouere ad peccandum, quamuis per concursum præuium easdem suasiones, vt sunt operationes vitales, & physicæ, in eis producat.

Obijcies quartò: Tridentinum sess. 6. can. 6. damnat eos qui dicunt, Deum non se habere solùm permissiuè ad peccata & mala opera: Sed hoc videtur sequi ex nostra sententia: Ergo illa non videtur consona Tridentino. Minor probatur qui causat aliquid ad quod aliud infallibiliter sequitur, non censetur nec dici potest se habere permissiuè solùm in ordine ad illud: v. g. quia mors sequitur infallibiliter ad inflictionem vulneris lethalis, & cœcitas ad confixionem oculorum, ille qui alteri infligit lethale vulnus, vel ei oculos configit, ineptè & abusiuè dicitur eius mortem vel cœcitatem permittere: Sed ex prædefinitione & prædeterminatione mate-

tialis peccati, infallibiliter sequitur peccatum, cùm impossibile sit quod homo liberè & aduertenter actum malum & prohibitum eliciat, & non peccet: Ergo illa supposita, Deus dici non potest (nisi abusiuè, & nugatoriè) se habere permissiuè solùm in ordine ad peccata.

Confirmatur: Deum se habere permissiuè ad aliquid, est illud non impedire, cùm possit, vt docet D. Thomas in 1. dist. 47. q. 1. art. 2. in corp. & ad 3. posito autem quod Deus prædeterminet voluntatem ad materiale peccati, verbi gratia odij Dei, nequit impedire malitiam eius; vtpote cùm entitas eius liberè producta, non possit à malitia separari: Ergo neque dici eam permittere.

Ad obiectionem respondeo negando Minorem, & ad illius probationem, distinguo Maiorem: Qui causat aliquid ad quod aliud infallibiliter sequitur, non censetur, neque dici potest, se habere permissiuè solùm ad illud. Si sequatur consecutione physica & causalitatis, concedo Maiorem. Si sequatur consecutione tantùm logica & illationis, nego Maiorem. Nam ad motum vitalem tibiæ curuæ, sequitur infallibiliter claudicatio; & tamen anima causans illum motum, non censetur esse causa positiua, sed tantùm permissiua talis defectus: quia cum ille non contineatur intra sphæram actiuitatis potentiæ locomotiuæ, non sequitur ad motum eius progressiuum, consecutione physica & causalitatis, sed tantùm consecutione logica & illationis. Vnde exempla in obiectione adducta non sunt ad rem, quia mors & cæcitas, cùm sint intra

sphæ-

sphæram actiuitatis causarum secundarum, sequuntur per se, & ex natura rei, ac consecutione physica, ad inflictionem vulneris lethalis, & confixionem oculorum; è contra verò, cùm malitia & deformitas peccati, non sit intra obiectum adæquatum voluntatis diuinæ, nec intra sphæram causalitatis eius, non resultat nec sequitur ex prædeterminatione voluntatis ad materiale peccati, consecutione physica & causalitatis, sed duntaxat consecutione logica & illationis, vt tract. præcedenti cap. 4. ad finem paragraphi 2. declarauimus.

Ad confirmationem dicendum, quòd licet Deus, posito decreto prædeterminante voluntatem ad materiale peccati, non possit in sensu composito impedire malitiam eius, coniungendo scilicet impedimentum, atque adeo negationem malitiæ actus odij Dei, cum prædefinitione, subindeque cum positione talis materialis; attamen sicut voluntas, etiam eliciendo actum illum, potest in sensu diuiso ipsum non elicere, ita & Deus eam impedire in sensu diuiso, ne ipsum eliciat. Ad hoc autem vt aliqua causa censeatur permissiuè tantùm se habere ad aliquem defectum, non semper requiritur quod possit ipsum impedire in sensu composito, siue potentia consequenti, vt constat exemplo sæpe adducto animæ mouentis tibiam curuam ad ambulandum, quæ defectum claudicationis censetur permittere, quamuis supposita motione tibiæ curuæ, non possit negationem huiusmodi defectus claudicationis cum tali motu componere.

a perseueraturis illam mutabilitatem quæ potest nolle non auferat.

Secundum discrimen huic affine, & veluti eius consectarium, petitur ex diuersa sensus compositi & diuisi intelligentia? cùm enim Caluinus, & rigidi Caluinistæ, diuina decreta & auxilia, omnem voluntatis indifferentiam, omnemque dissentiendi potentiam absumere, & absorbere affirment, necessaria ex huius erroris consecutione deducunt, distinctionem sensus compositi & diuisi ita esse accipiendam, vt voluntatem non posse Deo mouenti dissentire in sensu composito, sed tantùm in sensu diuiso; significet voluntatem carere dissentiendi potentia, quandiu adest & perseuerat diuina motio in anima, hanc dissentiendi potentiam excludens; sed solum quando illa abierit vel abscesserit? Thomistæ verò, cum velint, diuina decreta & auxilia, ita regere voluntatem, vt potestatem resistendi seu dissentiendi non adimant, consequenter asserunt, voluntatem non posse Deo mouenti dissentire in sensu composito, sed tantùm in sensu diuiso, denotare, quod quamuis actualis dissensus cùm diuina motione (vtpote ab intrinseco efficaci, subindeque infallibiliter inferente assensum) coniungi & componi nequeat: voluntas tamen, etiam vt gratiæ subest, ab eaque mouetur & applicatur ad agendum, retinet absolutam dissentiendi potentiam. Vide Aluarez lib. 2. resp. cap. 1. n. 14. *Sensus compositus* (inquit) *non est ille qui in argumento insinuatur, quod videlicet quando gratia efficax est in voluntate, non possit voluntas non agere actum illum ad quem determina-*

tur, ablata verò motione possit non agere, hic enim sensus confictus fuit à Caluino.

Hæc duo Thomisticæ doctrinæ à Caluiniana discrimina, adeò manifesta sunt, vt Pater Annatus ea occultare aut dissimulare non potuerit: nam in libro quem edidit de libertate incoacta pag. 226. vtramque differentiam his verbis expressit. *Quem inuenient Ianseniani inter Thomistas, qui dixerit voluntatem, diuina gratia prædeterminatam, carere proxima ad dissentiendum potentia? Quem dabunt qui distinctionem sensus compositi & diuisi sic interpretetur, vt sensus sit, voluntatem à Deo motam posse dissentire, quando illa motio abierit, & aduenerit alia?*

Ex his intelliges, quantâ sint in hoc Auctore verborum & cogitationum inter se pugnantium dissidia. Imprimis enim in libro pro defensione scientiæ mediæ Tolosæ edito, disp. 4. cap. vltimo scribit, nullum Thomistas inter & Caluinum reperiri discrimen, *nisi verbo tenus & quantum ad modum loquendi*. Vnde ibidem num. 120. sic exclamat: *Nonne iusta est defensorum scientiæ mediæ petitio, qui post longam tot annorum altercationem, adhuc quærunt quæ sit reipsa differentia inter Aduersariorum & Caluini doctrinam, in ea præcisè dubitatione qua petitur, sit ne aut non sit in homine liberi arbitrij vsus aliquis?* Et tamen loco citato libri de libertate incoacta, & alijs in locis infra referendis, assignat duo discrimina iam exposita.

Secundò, idem Author ibidem num. 95. ait, modum defendendi libertatem, quem Amesius accepit ab Aluare (quo scilicet dissen-

sentiendi potentia simul esse dicatur cum auxilio quo homo ad assentiendum mouetur) pertinere ad Caluinismum; & non esse ad mentem Tridentini. Et tamen lib. 4. contra Baianos cap. 8. §. 7. num. 4. hæc scribit: *Lutherus & Caluinus, & eorum sequaces, ideo sunt hæretici, quia non admittunt liberum arbitrium, quale postulat Tridentinum, nempe quod excitatum à Deo per gratiam efficacem, possit nihilominus dissentire.* Et infra: *Consequens ergo est, vt dicamus proximam dissentiendi potentiam, & à Tridentino sancitam, & ab hæreticis hæreticè negatam.* Item in responsione ad decimam septimam epistolam Ludouici Montaltij: *Catholici* (inquit) *Doctores inter se consentiunt, gratiam per se efficacem ita regere voluntatem: vt vim & potestatem resistendi non adimat, ita vt hæc duo inter se componantur, gratia in voluntate, & in eadem voluntate sub gratia constituta, sufficiens non consentiendi potestas, nec dubitant quin hic sit verus Concilij Tridentini sensus in verbis istis, potest dissentire si velit.*

Tertiò in prædicto libro pro defensione scientiæ mediæ edito, Thomisticæ libertatis tabellam depingens, asserit Thomistas duo veram & perfectam libertatem postulare, nempe in intellectu indifferentiam obiectiuam iudicij, & in voluntate spontaneitatem, seu immunitatem à coactione: ex qua tabella ibidem ait, nihil prorsus deleuisse Caluinum: *Postquam* (inquit num. 111) *excussimus omnia ex Aduersariorum sententia, nihil aliud inuenimus, quam esse Dei prædefinitionem, absolutam, efficacem, infallibilem, infrustrabilem,*

lem, ex qua sequitur actio voluntatis, seclusa coactione omni ac violentia, & supposita cognitionum mediocritate. Nihilominus locis iam relatis, Thomistas, præter hæc duo, tertium insuper ad veram rationem libertatis exigere, nempe dissentiendi, seu non agendi potentiam, quæ Thomistas segregat à Caluinistis, manifestè declarat. Item in libro quem sub Eugenij Philadelphi nomine edidit pagina 654. editionis Parisiensis, ait Thomistas, *hac vna linea* (potentia scilicet dissentiendi) *sua cum hæreticis confinia inconfusa seruasse*.

Quartò idem Auctor in prædicto libro de scientia media Thomistas Caluinistis implicat, & in libris contra Baianos & Iansenianos editis, eos à Iansenianis seiungit; & tamen eundem esse dicit Iansenij & Caluini errorem. Quæ certè aliter conciliari non possunt, quam negando commune illud artis syllogisticæ, & luminis naturalis principium: *Quæ sunt eadem vni tertio, sunt eadem inter se*. Mitto plures alias antilogias, seu verborum & cogitationum inter se dissidentium pugnas, quæ in prædictis libris huius Auctoris (diuersa & opposita scribentis, pro diuersa ratione temporum, & prout causæ suæ, & vtilitati propriæ, videbat expedire) reperiuntur. De hoc enim fusè egimus in Apologia Thomistarum, quæ habetur in Clypeo Theologiæ Thomisticæ, ad calcem Tractatus de scientia Dei.

Quod attinet ad alium Caluini errorem; qui Deum facit causam & Auctorem peccati, duo sunt pariter præcipua doctrinæ Thomi-

sticæ

sticæ & Caluinianæ discrimina, Duplici enim titulo Caluinus Deum fecit auctorem peccati. Primus ac præcipuus sumitur ex eo quod docuerit Deum mouere voluntatem hominis ad actus, siue bonos, siue malos, solùm sponteneè & non liberè, & sicut equus mouetur à sessore, vt ex supra dictis constat: supposito enim quod Deus voluntatem moueat ad actus malos & peccaminosos, ea motione quæ indifferentiam voluntatis auferat, & quæ voluntatem necessitate, euidenter sequitur, malitiam, & deformitatem peccati, non posse in voluntatem creatam, sed solùm in Dei motionem reduci; quia voluntas motu solùm spontaneo mota & excitata, & carens indifferentia actuali, & potentia ad oppositum, non potest in suos actus influere malitiam moralem, quæ sine libertate indifferentiæ, & potentia ad oppositum, nequit subsistere, vt in motibus primò primis, & actibus indeliberatis manifestum est. Vnde si quæ malitia moralis in eius actibus reperiatur, debet in Deum vt in Auctorem necessariò refundi. Altera ratio est, qua non potest Caluinus non facere Deum auctorem peccati; nempe quod docuerit ipsum mouere voluntatem hominis ad actus malos, motione morali, præcipiendo diabolo vt homines tentet, seducat, & in peccatum inducat, vt constabit legenti caput quartum libri secundi institutionum: motio enim moralis, cùm non sit præcisiua, sicut motio physica, vt §. præcedenti declarauimus, non solùm ad entitatem, & substantiam actus, sed etiam ad eius malitiam & deformitatem, secundariò saltem & indirectè, se exten-

tendit. Cùm ergo Thomistæ, nec solam spontaneitatem in voluntate à Deo mota & prædeterminata agnoscant, nec Deum dicant mouere ad actus malos, etiam vt sunt physici & vitales, motione morali, sed physica duntaxat, manifestum est, eos toto cœlo à Caluino discrepare, nihilque, quoniam ad prædictum errorem, quo Deum facit auctorem peccati, affinitati vel commercij cum illo habere.

Nec obest, quod Caluinus interdum inter entitatem peccati, & eius malitiam videntur distinguere, & primam Deo tribuere, non verò alteram, ac negare illum esse auctorem peccati; hoc enim solùm negat quoad verborum sonum, & ad vitandam verborum inuidiam, & inconsequenter ad sua principia, cùm oppositum manifestè sequatur ex duplici illo principio quod admittit, nempe Deum mouere voluntatem ad actus malos solùm spontaneè & non liberè, ac præcipere Diabolo vt homines tentet, & in peccatum inducat, quod est cor mouere ad actum peccati motione morali. Addo ex Andrea Duuallio, Doctore Sorbonico, tomo 1. in secundam secundæ pagina 53. quod innumera extabant loca in Caluini institutionibus, quibus expressè & in terminis dicebat, Deum esse auctorem peccatorum, etiam quantùm ad malitiam & deformitatem quam de formali important, sed ea in posterioribus editionibus à Caluinistis erasa fuisse. Ostendit etiam Becanus tomo 1 summæ Theologiæ cap. 16. testimonio Dauidis Parei, famosi Caluinistæ, imò & Caluinisticæ factionis in Germania

Pri-

Primipili, Caluinum reuera fecisse Deus authorem criminum, & in errore, quem vel ipsæ aures horrent, Caluinistarum plurimos à Caluino defecisse. Vt quid igitur Pater Annatus in suo libro de scientia media, absoluere conatur ab eo crimine Caluinum, à quo nec ipsi rigidiores Caluinistæ eum absoluunt? Cur teneat Æthiopem illum lauare, & ait, illum distinguere inter materiale & formale peccati, seu inter eius entitatem & malitiam, & primam tantùm Deo tribuere, non vero alteram, illumque, *si vsum vocum respiciamus, satis religiosum esse, vt caueat ne Deum authorem peccati esse dicat?* Certè sinceriores & cautiores sunt hac in parte alij Societatis Theologi, qui ingenuè fatentur, Caluinum vtrumque Deo vt auctori tribuere, & Deum facere auctorem peccatorum.

Ex dictis liquet, vere ac prudenter dixisse Magistrum à Lorca, Ordinis Cistercienfis, disp. 21. de gratia concl. 2. *Nimis excedunt illi, qui inseparabili contentione defendunt, physicam prædeterminationem, quam docent Thomistæ, auferre libertatem, & sententiam quæ illam asserit, nihil aut parum à Caluino differre. Cum enim euidens sit esse S. Thomæ doctrinam, & plurium ex antiquis Scholasticis, nulla ratione timendum est aliquid ei inesse periculi, sed potius credendum est, esse fidei Catholicæ consonam. Et his censuris vti, nec piè, nec prudenter fit:* Quare non existimo pijssimum ac sapientissimum Cardinalem Bellarminum, scripsisse id quod legitur in eius controuersijs, nempe sententiam quæ docet gratiam efficacem esse qualitatem Dei physicam,

cam, quæ determinat voluntatem ad volendum & eligendum bonum; videri aut esse omnino eandem cum errore Caluini & Lutheri, aut parùm ab illis differre. Credibilius & verisimilius est, verba illa à quibusdam Iesuitis Germanis, qui impressioni libri Controuersiarum præerant, intrusa fuisse, vt in Apologia Thomistarum ostendimus. Sed quidquid sit de hoc, Bellarmino oppono Baronium, qui Molinæ doctrinam sua nouitate periculosam, Augustino contrariam, & affinem erroribus Pelagianorum, aut Semipelagianorum esse declarat in epistola missa Domino de Vilars, Archiepiscopo Viennensi, quam hic integrè; & de verbo ad verbum transcribam.

ILLVSTRISSIME, AC REVERENDISSIME DOMINE.

Ignoscat si tardiùs quàm par est, ad litteras Dominationis nostræ rescribo, quas vt sanctas, puras, & orthodoxas in omnibus, exosculatus sum, à quibus absit vt vel in minima apice vel puncto dissentiam. Tantummodo de libris Molinæ remanet controuersia. Legi eos, sed non sine stomacho, cùm in illis nihil potentius agere præseferat, quàm Sancto Augustino aduersari (licet sanctum nunquam nominet) eumque oscitantiæ redarguere, seque in illis disputationibus vigilantiorem acutioremque iactare. Quis possit eum talia loquentem absque nausea tolerare? Licet vt anguis effugiat, & è manibus facilè elabi nititur, si temerarium

quis

quis inueniat, haud facile possit hæresis conuincere & sugillare. Non huiusmodi commentatoribus indiget Ecclesia Dei; quæ puritate, candore, nitore delectari tantummodo consueuit ipsa non habens maculam neque rugam. Legi inquam eum, & ad quinquaginta & amplius notaui positiones, verba, phrases, quas vel saltem affines erroribus Pelagianorum, siue Semipelagianorum (licet ipse cautius intra Catholicæ fidei limites, vel protestando saltem se contineat) neque puto q i absque priuato affectu illa perlegerit, negabit omnino. Quid Ecclesia D i indiget huius Molinæ libris, vt discat quæ à tot SS. Patribus, Concilijs, atque decretis, iam ante tot sæcula didicit ac docuit? Quod ad ipsum D N. Clementem Papam pertinet, hoc ipsi in proposito est, hoc in voto, hoc denique in decreto, vt nec latum vnguem à vestigijs prædecessorum recedat, sed ijsdem insistat quam firmissimè. Scit planè Sanctos tot Pontifices Innocentium, Sixtum, Cælestinum, Hormisdam, ac denique Fœlicem (cuius sunt Canones Arausicani Concilij) huc professos suis scriptis esse, atque testatos, Romanam Ecclesiam, in ijs q æ spectant ad gratiam & liberum arbitrium, sequi semper consueuisse Sanctum Augustinum. Testatur equidem id tot verbis Hormisda suis litteris, adeò vt alio iudicio opus non sit, cum iam præiudicatum sit. Laboratum in discutiendo Molinæ volumine, de quo, vel abijciendo, vel purgando, vel retinendo, adhuc sub iudice lis est. Mea quidem sententia, eo non indiget Ecclesia Catholica, in qua vel saltem quædam audiui horridula essent corrigenda, Monui RR. PP. meos Societatis

 Iesu,

Iesu ne æstimationem eorum in defensione librorum eius periclitari sinant, & in discrimen adduci. Colo ipsos omnes, Deus scit vt Patres, vt de ipsis illud vsurpem. Opprobria exprobrantium tibi ceciderunt super me. At nolo prolixior esse. Vale Pater amantissime, lucerna pedibus meis, cùm per obscura contigerit ambulare. De Beatis viris in Sanctorum numerum collocandis, ad aliud tempus seruauit hoc Deus. Romæ idibus Martij anno Domini 1603.

Vestræ Illustrissimæ ac Reuerendissimæ Dominationis Frater & Seruus Cæsar Cardinalis Baronius.

Huius Epistolæ mentionem facit Petrus Matthieu, Historiæ septem annorum pacis Tomo secundo, libro septimo, narratione quarta, quam dicit se vidisse, & refert fragmentum eiusdem, nempe hæc verba: *Monui RR. PP. meos Societatis Iesu, &c.*

§. XI.

Decretum efficax, & concursus Dei præuius, ac prædeterminans, pro vtroque statu naturæ lapsæ & innocentiæ, admitti debet.

PRobatur primò ex principijs supra statutis, nam pro vtroque illo statu saluari debet in Deo ratio & dignitatis primæ & vniuersalissimæ causæ: Sed illa, sublato decreto prædeterminato, & concursu Dei præuio, sta-

re nequit: Ergo pro vtroque statu naturæ lapsæ & innocentis, decretum prædeterminans, & concursus præuius, seu physica prædeterminatio, admitti debent. Maior est certa de fide, minor verò constat ex supra dictis; cum enim decretum indifferens expectet determinationem à libero arbitrio, non potest illam causare, vnde si Deus pro statu innocentiæ habuit decretum purè indifferens, & concursum duntaxat simultaneum, non fuit causa liberæ determinationis voluntatis Adami & Angelorum, nec per consequens discretionis bonorum Angelorum à malis; & talis discretio, non in Deum, sed in liberum arbitrium, nec in gratiam, sed in naturam, reduci debet.

Confirmatur: Causæ secundæ, in quocumque statu ponantur, debent subordinari Deo vt primæ causæ, in operando: Sed subordinatio causarum secundarum ad primam in operando, sine concursu Dei præuio, & physica prædeterminatione saluari nequit, vt §. 3. ostensum est: Ergo talis concursus & prædeterminatio pro quocumque statu naturæ humanæ admittendus est. Vnde S. Thomas vbique & constanter necessitatem diuinæ præmotionis, non solum ob vulneratæ naturæ nostræ debilitatem, sed etiam ob indispensabilem cuiusuis causæ secundæ à prima in agendo dependentiam & subordinationem exigit, vt constat ex prima secundæ quæst. 109. art. 1. vbi sic ait: *Manifestum est quod sicut motus omnes corporales reducuntur in motum cœlestis corporis, sicut in primum mouens corporale: ita omnes motus, tam corporales, quam spirituales, reducuntur in primum mouens simpliciter,*

quod

quod est Deus. Et ideò, quantumcumque natura aliqua corporalis vel spiritualis perfecta ponatur, non potest in suum actum prodire, nisi moueatur à Deo. Vnde articulo sequenti in resp. ad 1. asserit quod *mens hominis, etiam sani, non ita habet dominium sui actus, quin indigeat moueri à Deo.*

Probatur secundò ex principijs in tractatu de scientia Dei statutis: ibi enim ostendimus, scientiam Dei esse causam rerum, Deumque omnia in seipso vt causa & medio priùs cognito contemplari, subindeq; futura absoluta & conditionata cognoscere in sua essentia, per decretum absolutum vel conditionatum determinata, & sic non dari in Deo scientiam mediam, quæ est cognitio futurorum conditionatorum, independens à decreto conditionato, eoque anterior: Sed hæc stare nequeunt: si pro statu innocentiæ admittatur decretum purè indifferens; illud enim non potest esse medium certò & infallibiliter cognoscendi futura siue absoluta siue conditionata, cùm in causa indifferenti, vt indifferens est, non possit certò & infallibiliter cognosci determinatus effectus: vnde, sublato decreto prædeterminante pro statu innocentiæ, Deus debebit cognoscere futura omnia siue absoluta siue conditionata, ad illum statum pertinentia, immediatè in seipsis, & in eorum veritate obiectiua, subindeque pro tali statu admittenda erit in Deo scientia media, quæ dirigat Deum in suis decretis indifferentibus, & exploret futurum consensum voluntatis creatæ Adami & Angelorum. Item scientia Dei pro tali statu non erit causa futuritionis re-

rerum, nec eorum regula & mensura, sed potiùs ab illis regulabitur & mensurabitur, quantùm ad veritatem & certitudinem, quod penitus nimirum est à doctrina D. Augustini & S. Thomæ, vt in eodem tractatu ostensum est. Vnde rectè ait quidam Recentior, eos qui diuinorum decretorum efficaciam, ad statum naturæ lapsæ coarctant, *læua manu dispergere lapides muri Augustiniani, quos dextera componunt*.

Porro quia Iansenius causam istam euocat ad Augustini tribunal, & solis Augustini testimonijs litem hanc dirimendam esse contendit, plura huius S. Doctoris testimonia, quibus apertè fauet nostræ sententiæ, breuiter hic expendenda sunt, vt ex illis constet, quam falsum sit id quod ait prædictus Author lib. 8. de gratia Christi Saluatoris, gratiam efficacem, & physicam prædeterminationem, ad omnes humanæ naturæ status dilatatam, ab Augustini sensibus esse remotissimam, & nullo eius testimonio probari posse.

Augustinus ergo necessitatem & efficaciam diuinæ motionis, pro omni statu, & pro omnibus causis tam necessarijs quam liberis, clarè expressit lib. 3. de Trinit. c. 3. his verbis: *Voluntas Dei est prima & summa causa omnium corporalium specierum, atque motionum*. Idem habet tract. 1. in Ioan. explicans illa verba, *Omnia per ipsum facta sunt*. Et apud Prosperum sent. 58. dicentem: *Diuina voluntas est causa omnium corporalium, spiritualiumque motionum*. Vbi constat S. Doctorem non loqui solùm de causis corporalibus, sed etiam de motionibus spiritualibus. Vnde lib. 5. de

5. de Genesi ad litt. vniuersaliter ait: *Moueat itaque Deus occulta potentia vniuersam creaturam*. Et lib. de gratia & libero arbitrio c. 20. loquens specialiter de libero voluntatis motu, hæc scribit: *Scriptura diuina, si diligenter inspiciatur, ostendit, non solùm bonas hominum voluntates, quas ipse facit ex malis, & à se factas bonas, in actus bonos, & in æternam dirigit vitam, verùm etiam illas quæ conseruant sæculi creaturam, ita esse in Dei potestate, vt eas quò voluerit, quando voluerit, faciat inclinare*. Et cap. 21. sic prosequitur: *Agit omnipotens in cordibus hominum etiam motum voluntatis eorum vt per eos agat quidquid agere voluerit, qui omninò aliquid injustè velle non nouit*. Quòd lib. de corrept. & gratia cap. 14. confirmat exemplo electionis Saulis, quam profectam fuisse ait, *ab omnipotentissima Dei humanorum cordium quò voluerit inclinandorum potestate*. Confirmat etiam exemplo eorum, qui Dauid in Regem elegerunt: *Quos*, inquit, *adduxit Deus, vt Regem constituerent. Et quomodo adduxit? Nunquid corporalibus vinculis alligauit? Intus egit, corda tenuit, corda mouit, eosque voluntatibus eorum, quas ipse in illis operatus est, traxit*. Quorum omnium rationem, non ex eorum cordis corruptione, sed ex supremo dominio in nostras voluntates deduxit, dicens: *Cùm voluerit Deus Reges in terra constituere, magis habet in sua potestate voluntates hominum, quam ipsi suas*. Quæ omnia ad generalis motionis Dei necessitatem & efficaciam stabiliendam, adeò clara sunt & expressa, vt nihil illis clarius & expressius afferri

ferri possit, nisi forte istud quod habet idem S. Doctor lib. 1. contra duas epist. Pelagian. cap. 20. vbi loquens de mutatione Regis Assueri ab indignatione ad mansuetudinem (quæ fuit actus ordinis naturalis) ait quod *Deus occultissima & efficacissima potestate cor Regis convertit, & transtulit ab indignatione ad lenitatem*. Ergo ex Augustino motio Dei efficaci, præueniens nostras voluntates, non solùm ad actus supernaturales, sed etiam ad operationes ordinis naturalis requiritur, subindeque admitti debet pro quocumque statu naturæ humanæ.

Quod vt fiat euidentius, & nulla possit tergiuersatione eludi, proferenda sunt alia testimonia, quibus idem S. Doctor, ad statum integritatis Angelorum & Protoparentum descendens, in eis gratiam efficacem necessarium fuisse declarat. Nã tract. de Cantic. nouo cap. 8. sic ait: *Quid valeat liberum arbitrium non adiutum, in ipso Adam demonstratum est*: Ergo censet illi denegatum fuisse auxilium efficax ad non peccandum. Vnde serm. 11. de verbis Apostoli, loquens de eodem Adamo, subdit. *Cadens à manu figuli fractus est, regebat enim eum ipse qui fecerat*: regimen autem denotat motionem quandam præuenientem, & applicantem liberum arbitrium, non verò auxilium purè sufficiens, & à libero arbitrio determinabile, & applicabile. Item 11. de ciuit. cap. 19. docet discretionem bonorum & malorum Angelorum fuisse à Deo, non verò à libero arbitrio, *solus quippe Deus* (inquit) *illos discernere potuit*. Vnde ad eos refert illud Apostoli; *Quid habes quod non*

accepisti ? Sed discretio bonorum & malorum Angelorum, non potuit procedere à gratia sufficienti vtrisque communi, & ab illis determinabili, quantùm ad consensum, vel dissensum; Ergo debuit esse à gratia efficaci & prædeterminante liberum arbitrium ad consensum. Quo argumento sæpe vtitur ipse Iansenius, contra eos qui negant gratiam efficacem & prædeterminantem in statu naturæ lapsæ. Addo quod lib. 12. cap. 9. loquens de bona voluntate, qua boni Angeli per amorem adhæserunt Deo, dicit illam processisse ab auxilio gratiæ, & per consequens illud fuisse de se efficax: *Si non potuerunt* (inquit) *seipsos facere meliores, quam eos ille fecerat, perfectò & bonam voluntatem qua meliores essent, nisi operante adiutorio creatoris, habere non possent*, &c. Demum celebris est locus eiusdem Augustini eodem capite 9. eiusdem libri, quo asserit, Angelis malis, mala voluntate cadentibus, bonos *ampliùs adiutos, ad eam beatitudinis plenitudinem, vnde se nunquam casuros certissimi fierent, peruenisse*. Vbi manifestè admittit Augustinus maius auxilium, & amplius adiutorium in bonis Angelis qui persliterunt, quàm in illis qui in culpam prolapsi sunt quod ampliùs adiutorium non potest esse, nisi gratia efficax, cùm sufficientem omnes abundè recepissent.

Nec valet responsio Iansenij, asserentis illud maius auxilium quod Augustinus dicit collatum fuisse bonis Angelis, & denegatum malis, non esse ipsum perseuerantiæ donum, siue auxilium efficax ad perseuerandum, sed solùm maius auxilium quod in ipsa beatitudine

dine à Deo receperunt, nimirum certam ſcientiam, qua iam beati nouerunt ſe nunquam lapſuros. Hæc enim euaſio apertè repugnat textui, cùm Auguſtinus dicat, quod boni Angeli *ampliùs adiuti ad beatitudinem peruenerunt*, non verò quod vbi peruenerunt ad beatitudinem fuerunt magis adiuti. Vnde Eſtius in 1. diſtinct. 41. §. 13. *Si hoc adiutorium quo beati Angeli dicuntur ampliùs adiuti, eſſet ipſa beatitudo, ſenſus redderetur ineptus: ſcilicet Angelis collatam fuiſſe beatitudinem, qua ad beatitudinem peruenirent.*

Plura tamen contra noſtram ſententiam obijcit Ianſenius Auguſtini teſtimonia. Præcipuum & veluti palmarium eſt illud quod deſumitur ex cap. 11. & 12. libri de correptione & gratia, vbi S. Doctor diſtinguit duplex adiutorium: alterum quod vocat *adiutorium ſine quo*, alterum quod appellat *adiutorium quo* (id eſt auxilium ſufficiens & efficax) docetque primum conceſſum fuiſſe Adamo in ſtatu innocentiæ, non verò ſecundum, quod ſanctis & prædeſtinatis in ſtatu naturæ lapſæ, & per gratiam reparatæ, confertur.

Communis reſponſio eſt, Auguſtinum ibi non loqui de quacumque gratia ſtatus innocentiæ, ſed de ea tantùm quæ Adamo conceſſa fuit ad perſeuerandum in eo ſtatu, & in illa integritate quam à Deo in ſua creatione acceperat, quæ gratia non fuit auxilium quo perſeueratur, ſeu efficax, ſed auxilium ſine quo non poſſumus perſeuerare, ſiue ſufficiens. Ita interpretatur Auguſtinum D. Thomas, fideliſſimus eius diſcipulus 1. 2. quæſt. 109. artic. 10. ad 3. *Dicendum* (inquit) *quod ſicut*

Au-

Augustinus dicit in libro de correptione & gratia: homo in primo statu accepit donum per quod perseuerare posset, non autem accepit vt perseueraret. Nunc autem per gratiam Christi multi accipiunt & donum gratiæ quo perseuerare possunt, & vlterius eis datur quod perseuerent, & sic donum Christi est maius quam delictum Adæ. Et certè clarè seipsum explicat Augustinus ibidem cap. 12. vbi postquam duplex illud adiutorij genus exposuit, subdit: *Primo itaque homini, qui in eo bono quo factus fuerat rectus, acceperat posse non peccare, posse ipsum bonum non deserere, datum est adiutorium perseuerantiæ, non quo fieret, vt perseueraret, sed sine quo liberum arbitriũ perseuerare non posset. Nunc verò Sanctis in regnum Dei per gratiam Dei prædestinatis, non tantũm tale adiutorium perseuerantia datur, sed tale vt eis perseuerantia ipsa donetur: non solùm vt sine isto dono perseuerantes esse non possint, verum etiam vt per hoc donum non nisi perseuerantes sint.* Ex quibus liquet S. Doctorem ibi loqui de adiutorio sine quo, & de adiutorio quo ad perseuerandum.

Verùm licet hæc interpretatio legitima sit, & ad mentem Augustini, non videtur tamen præsentem enucleare difficultatem; quia alia proferri possunt eiusdem Sancti Doctoris testimonia, ex duplici illo capite eiusdem libri de correptione & gratia desumpta, quibus manifestè videtur à statu innocentiæ omnem gratiam efficacem excludere, & admittere tantùm sufficientem, subditam libero arbitrio Adami & Angelorum, quantùm ad efficaciam & vsum. Ibi enim docet, Adamum voluntate

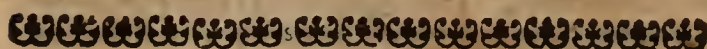
te & libero arbitrio in veritate ſtetiſſe. Potuiſſe permanere in iuſtitia, ſi voluiſſet. Vt vellet perſeuerare, Deum in eius reliquiſſe arbitrio. Item ibidem ait quod *Angelis malis per liberum arbitrium cadentibus per idem liberum arbitrium boni ſteterunt, quod tunc ita liberum erat, vt benè velle poſſet & malè*. Demum aſſerit Deum *ſic ordinaſſe Angelorum & hominum vitam, vt in ea prius oſtenderet, quid poſſet liberum arbitrium, deinde quid poſſet gratiæ beneficium, iuſtitiæque iudicium*.

Ad hæc & ſimilia teſtimonia duplex poteſt adhiberi reſponſio. Prima eſt, S. Auguſtinum his locis noluiſſe abſolutè, & ſub quacumque ratione, gratiam efficacem à ſtatu innocentiæ excludere, ſed duntaxat gratiam efficacem, inquantum eſt ſanatiua & medicinalis, ſub qua ratione & formalitate, in homine lapſo requiritur, ad ſananda nempe vulnera, per peccatum originale illi inflicta. Vnde eatenus ſolùm Auguſtinus docet, Adamum voluntate & libero arbitrio in veritate ſtetiſſe; potuiſſe permanere in iuſtitia, ſi voluiſſet; vt vellet perſeuerare, in eius reliquiſſe arbitrio, & ſimilia, quatenus nullam infirmitatem voluntatis vel inferioris appetitus repugnantiam ſentiebat, & nullam difficultatem in agendo patiebatur, quæ per gratiam Chriſti medicinalem vinci deberet, & idem cum proportione de Angelis dicendum eſt. Ita interpretatur Auguſtinum Sanctus Thomas 2. 2. quæſt. 137. art. 4. ad 2. vbi ſic habet: *Dicit Auguſtinus in libro de correptione & gratia quod primo homini datum eſt, non vt*

perseueraret, sed vt perseuerare posset, per liberum arbitrium, quia nulla corruptio tunc erat quæ perseuerandi difficultatem præberet. Eodem modo illum exponit Estius in 1. distinct. 41. §. 14. qui & addit, quod *nisi hanc à S. Thoma insinuatam intelligentiam verborum Augustini recipiamus, difficillimum erit, ac ne possibile quidem, Augustinum sibi conciliare: id est ostendere quemadmodum ea quæ obiecta sunt non contrarientur ijs quæ prius ex eodem Augustino fuerunt allata.* Nempe bonam voluntatem; per quam Angeli Creatori adhæserunt, fuisse opus Dei, eamque nisi operante adiutorio Creatoris habere potuisse. Bonos Angelos vt ad beatitudinem peruenirent, fuisse magis adiutos, quam malos, qui ab ea defecerunt. Discretionem bonorum & malorum Angelorum fuisse à Deo, non à libero arbitrio, subindeque non à natura, sed à gratia, & alia huiusmodi quæ efficaciam & operationem diuinæ gratiæ in Angelis & primis parentibus apertè declarant.

Secunda responsio cuiusdam recentioris Thomistæ, quæ ferè coincidit cum præcedenti, est, Augustinum comparare gratiam per se ad vtrumque statum, sanitatis, vel corruptionis necessariam, ex proprijs, vt ita dicam, meritis vtriusque status, & attenta conditione hominis sani & infirmi. Nam in hoc sensu verum est, quod licet homo lapsus & infirmus, ob perpetuam rebellis concupiscentiæ pugnam, indigeat inuictissimo adiutorio, ne inter tot & tantas tentationes, infirmitate sua voluntas ipsa succumbat; attamen in statu inno-

nocentiæ ſano & integro, tali adiutorio per ſe non indigebat, ſed ex vi illius ſtatus, gratiam duntaxat ſufficientem exigebat, quamuis aliunde (ex generali nimirum ſubordinatione cauſæ ſecūndæ ad primam) motione efficaci, & præuio concurſu egeret, vt docet Auguſtinus locis ſupra à nobis relatis, quibus admittit neceſſitatem diuinæ motionis, non ſolùm ad actus ſupernaturales, ſed etiam ad naturales, ſubindeque ex vi ſubordinationis cauſarum ſecundarum ad primam.



CAPVT V.

De amore Dei, & alijs affectibus, de attributis voluntatis diuinæ.

Conſiderata libertate & efficacia voluntatis diuinæ, agendum eſt breuiter de aliquibus eius affectibus, & ſpecialiter de amore, qui eſt primus voluntatis motus, à quo cæteri omnes oriuntur.

§. I.

In Deo eſt formalitér amor, tam ſuæ bonitatis, quam creaturarum exiſtentium - futurarum, ſed non merè poſſibilium.

Prima pars eſt contra Valentinum Herice, qui exiſtimat in Deo non reperiri amorem propriè dictum, reſpectu ſuæ bonitatis,

ſed duntaxat gaudium, vel complacentiam; quia (inquit) amor propriè dictus, ſeu ſpecialiter ſumptus, prout à deſiderio vel gaudio diſtinguitur, petit quod obiectum eius abſtrahat à præſentia, & abſentia, ſeu à poſſeſſione & non poſſeſſione: vnde cùm diuina bonitas ſit perfectiſſimo modo Deo præſens, & ab illo poſſeſſa, actus diuinæ voluntatis ad illam terminatus, nequit habere propriè & formaliter rationem amoris, ſed ſolùm rationem gaudij, & complacentiæ. Verùm hoc fundamentum friuolum eſt, licet enim amor abſtrahat à præſentia & abſentia, abſtractione negatiua, id eſt non petat eſſentialiter præſentiam vel abſentiam, ſed ſit indifferens ad vtramque; & in hoc differat à gaudio, quod eſſentialiter reſpicit bonum, vt præſens & poſſeſſum; & à deſiderio, quod eius carentiam & abſentiam eſſentialiter expoſcit; non abſtrahit tamen ab illis abſtractione poſitiua, ita quod ſit contra rationem amoris terminari ad bonum, vt præſens & poſſeſſum. Nam tantùm abeſt quod vnio & præſentia obiecti, amori repugnet, quin potiùs illum perficiat & augeat, vnde amor beatorum, licet terminetur ad diuinam bonitatem vt poſſeſſam, perfectior eſt amore viatorum, qui fertur in Deum, vt nondum poſſeſſum. Addo quod, ſi præſentia obiecti amori repugnaret, ſequeretur quod gaudium & amor nunquam poſſent eſſe ſimul, & quod nunquam aliquis gauderet de bono obtento, quia illud amat, ſed quia illud amauit, dum nondum haberetur; quod tamen eſſe falſum, & abſurdum, ex eo conſtat, quod bonum de quo gaudemus, incipit

displicere, dum incipit non amari, & cessat gaudium de eo, dum cessat amor illius, vt experientia constat.

Secunda pars, quæ asserit Deum amare creaturas existentes, & futuras, euidens est, quia diligere est velle bonum: Sed Deus creaturis existentibus & futuris vult aliquod bonum, nempe existentiam habitam, vel in aliqua differentia temporis habendam: Ergo illas diligit. Ex quo probata manet tertia pars, quæ negat Deum amare merè possibilia, nam Deus rebus merè possibilibus nullum vult bonum, cum nolit illis dare existentiam, quæ est basis & fundamentum omnium bonorum. Addo quod, si Deus creaturas merè possibiles diligeret, non liberè, sed necessariò eas amaret, quia bonitas quæ illis competeret, antecederet omne liberum diuinæ voluntatis decretum: At in diuina voluntate non est ponendus amor creaturarum necessarius, cùm D. Thomas, & alij Theologi, nullum amorem necessarium in Deo agnoscant, præter illum quo seipsum diligit; & cùm Spiritus Sanctus, qui ex amore Dei naturali & necessario procedit, ex amore creaturarum non producatur, vt in tractatu de Trinitate ostendemus: Ergo in Deo non datur amor creaturarum possibilium.

Dices primò: Deus amat suam omnipotentiam: Ergo & creaturas possibiles. Consequentia videtur manifesta, quisquis enim amat aliquod obiectum, amat etiam id omne quod cùm eo connexum est, & sine quo non potest existere: Sed omnipotentia Dei cum possibilitate creaturarum connexa est, & sine illa

nequit existere : Ergo si Deus amat suam omnipotentiam, amat etiam creaturas possibiles.

Respondeo, concesso Antecedente, negando consequentiam, & ad eius probationem, distinguo minorem : Si illud quod coniungitur cum illo sit capax amoris, concedo maiorem : Sin minùs, nego maiorem. Nam Deus, etsi diligat pœnitentiam peccatoris, non tamen diligit peccatum, sine quo pœnitentia stare non potest, quia illud non est capax amoris. Vel secundò distinguo eandem maiorem : quisquis amat aliquod obiectum, amat etiam illud omne quod cum eo connectitur à priori, & per modum causæ aut conditionis conducentis vt obiectum illud sit, concedo maiorem. Si habeat solùm cum illo connexionem consequentiæ, & à posteriori, & per modum effectus aut termini illius, nego maiorem. Possibilitas autem creaturarum non est ratio à priori diuinæ omnipotentiæ, sed potiùs è contra ista est causa & ratio à priori possibilitatis creaturarum : Vnde solùm à posteriori, & per locum extrinsecum, vt aiunt, sequeretur auferri omnipotentiam, sublatis creaturis possibilibus, sicut sequeretur à posteriori auferri solem, ex ablatione illuminationis.

Dices secundò : Deus vult omnes homines saluos fieri, subindeque simplici affectû, & voluntate antecedenti, amat salutem reproborum : At illa salus non est futura, sed solùm possibilis : Ergo Deus amat res merè possibiles.

Respondeo, concessa maiori, negando minorem, licet enim salus reproborum non sit fu-

futura, futúritione consummata, & absoluta, bene tamen futuritione conditionata, & inchoata per gratias & auxilia sufficientia omnibus oblata; quæ sunt semina salutis, quibus si impij responderent, & auxilijs efficacibus impedimenta non ponerent, eam consequerentur.

§. II.

In Deo est formaliter gaudium seu delectatio, non tamen desiderium, nec odium, nec ira.

PRima pars patet, quia gaudium, seu delectatio est quies voluntatis in obiecto volito; Sed diuina voluntas in propria bonitate maximè quiescit, vtpote omnem sufficientiam in ea inueniens: Ergo in se maximè gaudet, & suauissimè delectatur.

Secunda sic ostenditur: Desiderium fertur circa bonum non habitum, vel quod non est in nostra potestate, de bonis enim habitis solùm gaudemus & delectamur, nec illud censemur desiderare quod cùm sit in nostra potestate non habemus, si enim illud desideraremus, profectò & haberemus: Sed Deus, ratione suæ bonitatis increatæ & infinitæ, continet omnia bona extrinseca & creata, saltem eminenter, & ratione suæ omnipotentiæ, ac perfecti dominij quod habet in nostras voluntates, habet in sua potestate bona quæ à nostra libertate dependent; cùm iuxta Augustinum, ratione illius magis habeat in sua potestate voluntates hominum, quam ipsi suas:

chritudinem vniuersi, non sequitur quod non velit illam, vt est malum ipsius peccatoris cui infligitur.

Sed contra: cum Deus sit bonum vniuersale omnium, illud quod est bonum respectu Dei, censetur etiam esse bonum cuiusque creaturæ: Ergo pœna æterna, vt diuinæ iustitiæ manifestatiua, non solum est bona respectu Dei illam intendentis, sed etiam respectu subiecti cui infligitur, non quidem secundum particularem inclinationem quam habet ad bonum proprium, sed secundum vniuersalem inclinationem, qua vt pars vniuersi inclinatur ad bonum auctoris illius.

Quarta demum pars quæ asserit iram non esse propriè in Deo, sed metaphoricè tantùm: est D. Thomæ hic quæst. 20. art. 1. ad 2. & 1. contra Gentes cap. 89. probaturque ratione, quam ibidem insinuat: Ira est appetitus vindictæ, cum spe vlciscendi, ex tristitia procedens: Sed tristitia repugnat Deo: Ergo & ira. Vnde idem S. Doctor loco citato contra Gentes: *Ira igitur longè à Deo est secundùm rationem suæ speciei, non solùm quia effectus tristitiæ est, sed etiam quia est appetitus vindictæ, propter tristitiam ex iniuria illata conceptam.*

Nec valet quod ait Suarez, oppositum sentiens, nempe non esse de conceptu essentiali iræ, quod ex tristitia oriatur, sed solùm quod sit appetitus nocendi alteri, sub ratione iustæ vindictæ. Sequeretur enim ex hoc, omnem actum iustitiæ vindicatiuæ ad iram pertinere, sicque iudicem, qui tranquillo, sedatoque animo punit homicidam, ex motiuo iustitiæ

commutatiua (inquit) *vel directiua commutationis, non competit Deo*. Ratio etiam id suadet; Iustitia enim commutatiua versatur circa datum & acceptum, tanquam circa propriam materiam, vnde in eo non potest esse iustitia commutatiua, qui nihil potest recipere ab alio: Sed Deus nihil potest recipere à creatura, nec creatura aliquid Deo donare: Ergo in Deo non potest esse iustitia commutatiua. Maior constat, commutare enim est accipere non suum, siue alienum, pro suo: Minor verò sic ostenditur. Dare aliquid alteri est transferre in ipsum eius dominium: Sed creatura non potest transferre in Deum dominium quod habet in res quas possidet, tum quia Deus est incapax imperfecti & inferioris dominij, quale est illud quòd reperitur in creatura; tum etiam, quia omnia sunt sub dominio Dei, antequam illi offerantur, multò meliùs quam sub dominio creaturæ; imò ipsum dare & offerre est in nobis ex auxilio & influxu Dei: Ergo creatura nihil vnquam propriè dare potest Deo. Vnde dicitur ad Roman. 11. *Quis prior dedit illi, & retribuetur ei?* Et 1. Paralip. 29. *Tua sunt omnia, & quæ de manu tua accepimus, dedimus tibi*. Et Augustinus lib. 1. Confess. cap. 4. *Quis habet quidquam non tuum? reddis debita, nulli debens; donas debita, nihil perdens*.

Confirmatur; Cùm obiectum formale iustitiæ commutatiuæ, quo ab omnibus alijs virtutibus differt, sit æqualitas dati & accepti, in eo solùm potest formaliter & propriè reperiri, inter quem & alium potest esse æqualitas dati & accepti: Sed inter Deum & crea-

turam nequit esse æqualitas dati & accepti; cùm quidquid à creatura Deo offertur, illi pluribus titulis debitum sit, scilicet titulo creatoris, conseruatoris, adiutoris, supremi domini, & vltimi finis: Ergo in Deo formaliter & propriè reperiri non potest iustitia commutatiua. Hanc rationem insinuat D. Bernardus lib. de diligendo Deo cap. 3. his verbis: *Si totum me debeo primo facto, quid reddam iam & pro refecto? nec enim tam facilè refectus, quam factus In primo opere me mihi dedit, in secundo se, & vbi se dedit, me mihi reddidit. Datus ergo, & redditus, me pro me debeo, & bis de eo, quid Deo tribuam pro se? Nam si me millies rependere possem, quid sum ego apud Deum, qui prior dilexit nos; tantus, & tantum; tantillos, & tales?*

Confirmatur amplius: In eo qui ex iustitia commutatiua aliquid tribuit, oportet esse strictum debitum illud tribuendi: nam qui absque debito & obligatione aliquid tribuit, non ex iustitia commutatiua, sed ex liberalitate, vel fidelitate, illud dat: Sed in Deo non est nec esse potest strictum debitum & obligatio respectu creaturæ, cùm strictum debitum importet inferioritatem aliquam & dependentiam debentis ab eo cui debetur; vnde D. Thom. hìc qu. 21. art. 1. ad 3. *Deus non est debitor, quia ipse ad alia non ordinatur, sed potius alia ad ipsum:* Ergo in Deo nec est, esse potest iustitia commutatiua in ordine ad creaturam.

Quod verò in illo sit iustitia distributiua, idem S. Doctor apertè tradit 1. contra Gent. cap. 46. vbi loquens de Deo, & eius iustitia, sic

sic concludit: *Non igitur ei competit commutatiua iustitia, sed solùm distributiua.* Et super cap. 8. libri de diuin. nomin. lect. 4. *Commutatiua iustitia in Deo locum non habet, quia vt dicitur ad Roman. 11. Quis prior dedit illi, & retribuetur ei? Sed attribuitur ei distributiua iustitia, quæ non obseruat æqualitatem quantitatis, vt æqualia omnibus det, sed æqualitatem proportionis, vt det vnicuique secundum quod dignum est.* Ratio etiam suffragatur: Iustitia enim distributiua maximam dicit perfectionem & excellentiam, cùm non sit æqualis ad æqualem, sicut iustitia commutatiua, sed superioris erga inferiores; pertinet enim ad superiorem distribuere inferioribus de communibus bonis, vnicuique iuxta proportionem suam, vt si Paterfamilias dat vestes toti familiæ, non tamen easdem, sed paruulis paruas, grandæuis grandiores, prudenter largitur: vnde talis iustitia decet supremum mundi gubernatorem & principem, qui vt ait Dionysius supra citatus, *omnibus tribuit propria secundùm vniuscuiusque existentium dignitatem.*

Hanc distributionem accommodam & proportionatam egregiè explicat Tertullianus libro secundo, contra Marcionem cap. 12. his verbis: *Bonitas eius operata est mundum, iustitia modulata est.* Vbi verbum *modulari* significare videtur, quod sicut musica diuersos tonos & cautus ordinat, & ad debitum numerum ac proportionem reducit: Ita & iustitia distributiua Dei in creatione Mundi, omnes creaturas ad debitum ordinem & consonantiam redegit, dando vnicuique quod suum

est,

est, & faciendo omnia in pondere, numero, & mensura. Vnde ibidem subdit: *Omnia, vt bonitas concepit, ita iustitia distinxit.*

Addo quod, iustitia distributiua non habet annexas imperfectiones & defectus, qui reperiuntur in commutatiua. In primis enim iustitia distributiua non inducit, sicut commutatiua, debitum ortum ex eo quod ab eis quibus bona reipublicæ distribuit, priùs aliquid receperit, aut ob factam distributionem, sibi conferendum expectet. Secundò non requiritur vt distribuens se priuet dominio rei, quam distribuit, satis enim est, vt retento suo supremo dominio, inferius dominium conferat his quibus illa distribuit, vt constat in Principe, qui potest seruare iustitiam distributiuam, largiendo bona communia in feudum, aut emphyteusim, vel etiam solùm donando vsumfructum. Tertiò debitum iustitiæ distributiuæ non nascitur ex iure alterius erga distribuentem, sed ex naturali rectitudine, & ipsa lege æquitatis, qua tenetur distributor commensurare præmium perfectioni meritorum. Quod debitum in Principe humano obligat ex ordinatione legis naturalis quæ est à Deo; in ipso vero Deo, qui non habet legem sibi impositam ab alio, nascitur ex eo quod ipse est lex & prima regula totius rectitudinis. Vnde Anselmus in prosol. cap. 10. *Iustus es Domine, non quia nobis reddis debitum, sed quia facis, quod decet te summum bonum.* Iustitia distributiua non est æqualis ad æqualem sicut commutatiua, sed superioris ad inferiores, quibus bona communia reipublicæ distribuit.

Obij-

Obijcies primò contra primam partem: Esse debitorem sibi, tollit propriam rationem iustitiæ, quæ necessariò debet esse ad alterum: Sed Deus est tantùm debitor sibi, non verò creaturæ, vt constat ex iam dictis: Ergo in illo non est vera & perfecta iustitia.

Respondeo distinguendo maiorem: Esse debitorem sibi vt termino seu personæ cui aliquid reddendum est, tollit propriam rationem iustitiæ, concedo maiorem. Esse debitorem sibi, vt principio & fundamento debiti & obligationis, reddendæ tamen & exercendæ in ordine ad alterum, nego maiorem, & sub eadem distinctione minoris, nego consequentiam. Itaque debitum quod Deus habet ad creaturam, debitum quidem est ad illam, sed non oritur ex iure & actione illius, sed ex ordinatione Dei, & ex summa rectitudine & æquitate diuinæ voluntatis: quæ est suprema lex, & primordialis regula totius æquitatis: vnde creatura non est creditrix talis debiti, licet illi vt extremo reddatur.

Obijcies secundò contra secundam partem: Quod datur ex conuentione & pacto, datur ex vera & stricta iustitia commutatiua: At Deus dat iustis regnum cœlorum, ex conuentione & pacto oneroso laborandi in vinea sua, vt constat ex parabola quæ habetur Matth. 11. Ergo dat illis regnum cœlorum ex vera & stricta iustitia commutatiua. Vnde Scriptura & Patres sæpe dicunt Deum fore iniustum, nisi daret præmium sanctè viuentibus: Ad Hebræos 6. *Non enim iniustus est Deus, vt obliuiscatur operis vestri.* Et Augustinus lib. 4. contra Iulian. cap. 3. *Deus ip-*

se,

se, quod absit, erit iniustus, si ad eius regnum verus non admittitur iustus.

Respondeo distinguendo maiorem. Quod datur ex conuentione & pacto, onerante & obligante vnum alteri, datur ex vera & stricta iustitia commutatiua, concedo maiorem. Quod datur ex conuentione & pacto obligante & onerante vnum, non alteri, sed sibi, nego maiorem. Cùm verò Deus dat aliquid hominibus ex conuentione & pacto, non fit pactum & conuentio Dei cum homine, vt ex actione hominis Deus oneretur, & illi obligetur ex vera & stricta iustitia; quia cùm talis actio fit sub dominio Dei, & ex eius influxu prouenıens, eique infinitis titulis debita, non potest Deus ex ipsa onerari, neque in eo nasci stricta & rigorosa obligatio eam remunerandi, quantumcumque pactum & promissionem illi adiungat. Vnde si Deus priuaret iustum mercede sua, esset iniustus, non læsione iuris, sed volatione suæ veritatis, & æquæ distributionis, & iniustitia opposita non commutatiuæ iustitiæ quæ in eo esse non potest, sed distributiuæ, vel legali architectonicæ, quæ in Deo tanquam in supremo principe & & iudice reperiuntur.

Obijcies tertiò: Datur iustitia commutatiua in Christo in ordine ad Deum: Ergo & in Deo per ordinem ad Christum. Antecedens constat ex doctrina quam tradunt communiter nostri Thomistæ in tractatu de incarnatione, vbi docent satisfactionem Christi fuisse actum iustitiæ commutatiuæ. Consequentia verò ex eo probatur, quod iustitia commutatiua debeat esse mutua, siue ex parte vtriusque extremi.

Re-

Respondeo negando consequentiam, & ad eius probationem dico, iustitiam commutatiuam debere esse mutuam, siue ex parte vtriusque extremi, quando vtrumque extremum est capax illius, secùs verò quando vnum ex duobus extremis est incapax talis iustitiæ, vt contingit in propositos. Deus enim, ob rationes iam expositas, est incapax iustitiæ commutatiuæ. Sicut licet relatio inter matrem & filium ex natura sua sit mutua, & se teneat ex parte vtriusque extremi, non datur tamen in Christo relatio realis ad matrem; quia cùm suppositum Verbi Diuini sit ordinis superioris & increati, non potest realiter referri ad creaturam, nec recipere in tempore nouam aliquam relationem realem.

Obijcies quartò contra tertiam partem: Iustitia distributiua respicit proportionem geometricam & comparatiuam vnius ad alterum; non verò debitum quod vnicuique proprium est, vt constat ex supra dictis. At Deus in largitione bonorum naturalium, & in distributione præmiorum, vel pœnarum, non attendit ad proportionem geometricam & comparatiuam, sed ad connaturalem cuiuslibet exigentiam, & ad debitam commensurationem meriti cum præmio, & demeriti cum pœna: Ergo non exercet actum iustitiæ distributiuæ, subindeque non datur in Deo talis iustitia.

Respondeo, concessa maiori, negando minorem: licet enim Deus distribuendo sua bona naturalia creaturis, & præmia iustis, pœnasque peccatoribus, attendit ad connaturalem cuiuslibet exigentium, & ad debitam commensurationem meriti cum præmio, & de-

demeriti cum pœna (in quo relucet quidam modus & quædam similitudo iustitiæ commutatiuæ, vt notat S. Thomas in 4. dist. 46. q. 1. art. 1. quæstione 1.) simul tamen magis principaliter attendit ad æqualitatem geometricam, siue ad comparatiuam proportionem; quia quod præcipuè intendit, singulis rebus perfectiones connaturales largiendo, præmia iustis distribuendo, & pœnas exigendo à peccatoribus, est pulchritudo vniuersi, eiusque perfectio, quæ non tam in perfectione absoluta rerum, quam in ordine & proportione earum ad inuicem consistit, sicut perfectio musicæ in diuersitate & proportione tonorum;

§. IV.

In Deo est misericordia, quantùm ad effectum, subueniendi alienæ miseriæ, non verò quantùm ad compassionem & tristitiam de malo alterius.

PRima pars patet, Deo enim maximè conuenit repellere miseriam ab alijs, & diffundere omnibus bonitatem, qua excluditur defectus & miseria eorum: Ergo effectiua misericordia in Deo inuenitur. Vnde D. Thomas hic q. 21. art. 3. egregiè obseruat, quod *elargiri perfectiones rebus, pertinet & ad bonitatem diuinam, & ad iustitiam, & ad liberalitatem, & ad misericordiam, tamen secundùm aliam & aliam rationem. Communicatio enim perfectionum absolutè considerata, pertinet ad bonitatem. Sed inquantum perfectiones rebus*

à Deo

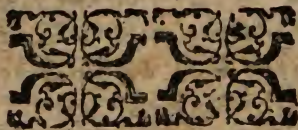
à Deo dantur, secundùm earum proportionem, pertinet ad iustitiam. Inquantum vero non tribuit rebus perfectiones propter vtilitatem suam, sed solùm propter suam bonitatem, pertinet ad liberalitatem. Inquantum vero perfectiones datæ rebus à Deo, omnem defectum expellunt, pertinet ad misericordiam.

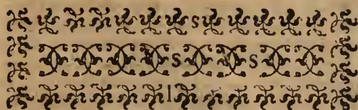
Ex hoc infert Caietanus 2. 2. q. 30. art. 4. misericordiam in Deo omnem perfectionem simpliciter simplicem, & rationem actus purissimi & perfectissimi importare: *Ex actu eius* (inquit) *apparet quod misericordia in seipsa exigit immunitatem ab omni miseria. Nam si distinguamus misericordiam, in misericordiam simpliciter, & in misericordiam respectu talis miseriæ, inuenimus quod qua ratione misericordia respectu talis miseriæ puta paupertatis, immunis est vt sic à paupertate; eadem ratione misericordia simpliciter, libera est ab omni miseria. Et quoniam omnis potentialitas, miseria quædam est, propter quod omnem creaturam miseriæ alicui subiectum esse aliquo modo oportet; consequens est vt misericordia secundùm se exigat in seipsa superioritatem talem ac tantam, vt actus purus sit, vt summa natura sit, vt Deus sit; & propterea Deo proprium ponitur misereri, & omnipotentiam, quæ super eius actualitate fundatur, manifestare.*

Secunda etiam pars euidens est, tristitia enim & compassio sunt actus seu affectus appetitus sensitiui, qui non possunt reperiri in Deo, quia quod est sensibile, ab illo prorsus alienum est. Vnde Augustinus lib. 2. ad Simplic. qu. 2. *De misericordia si auferas compas-*

sionem, ita vt remaneat tranquilla bonitas subueniendi, & à miseria liberandi insinuatur diuinæ misericordiæ qualiscumque cognitio.

Ex hoc intelliges, mysterium incarnationis fuisse necessarium ad aliquod diuinæ misericordiæ complementum. Cùm enim duplex sit misericordiæ actus, nempe repellere miseriam alterius, & aliena affici miseria, siue alterius compati ærumnis; primus quidam Deo competit ratione suæ bonitatis & omnipotentiæ, sed alter ei aduersatur, ratione suæ perfectæ felicitatis & tranquillitatis. Vnde vt ex vtroque actu Dei compleretur misericordia, & vt perfectè misericors fieret, oportuit ipsum incarnari, vt posset compati infirmitatibus nostris, & vt loquitur Apostolus ad Hebr. 2. *Per omnia debuit fratribus assimilari, vt misericors fieret*, id est, ne quid ad perfectæ misericordiæ complementum illi deesset.





TRACTATVS V.

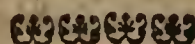
DE

PROVIDENTIA,

PRÆDESTINATIONE,

ET REPROBATIONE.

TRactatum hunc tribus solum capitibus concludemus. Primò agemus de prouidentia Dei in generali, secundò de prædestinatione, quæ est pars diuinæ prouidentiæ, & prouidentia aliqua specialis quam Deus habet de prædestinatis, & qua illis præparat media, quibus infallibiliter vitam æternam consequuntur. Tertiò de reprobatione, quæ prædestinationi opponitur, cum eadem sit scientia oppositorum.



CAPVT I.

De prouidentia Dei.

PRiusquam agamus de prædestinatione, seu prouidentia speciali, quam Deus habet circa electos, de prouidentia eius in generali, & prout ad omnes creaturas, & ad omnia quæ fiunt in vniuerso se extendit, breuiter differendum est.

§. I.

Est in Deo perfectissima prouidentia, quæ ad omnia se extendit.

PRima pars à nullo nisi Epicureo, vel Epicurizante, negari potest, vt bellè ait Saluianus lib. 1. de prouidentia. In primis enim omnes rationes, quæ supremi numinis existentiam demonstrant, eius quoque prouidentiam probant; nam asserere Deum esse, & nullam in illo rerum quas condidit esse prouidentiam, apertissima insania est. Vnde Lactantius lib. de ira Dei deridet Epicurum, eò quod Deum esse dixerit, & tamen prouidentiam omnem negauerit: *Epicurus* (inquit) *Deum quidem esse dixit, quia necesse est aliquid esse in mundo præstans, & eximium, & beatum; prouidentiam tamen omnem negauit qua mundus regeretur, quo quid repugnantius dici posset, non video Etenim si est Deus, vtique prouidens est vt Deus, nec aliter ei potest diuinitas tribui, nisi & præterita teneat, & præsentia*

tia sciat, & futura prospiciat. Cùm igitur prouidentiam sustulit, & Deum negauit: Cùm autem Deum esse professus est, & prouidentiam simul esse concessit; alterum enim sine altero, nec esse prorsus, nec intelligi potest Quę veritas in tantum apud homines inualuit, vt ab intelligendo seu prouidendo nomen imposuerint Deo, nam hoc nomen θεὸς, qúod apud Græcos Deum significat, dicitur ἀπὸ θεάομαι, quod significat considero, seu prouideo, vt ait Damascenus lib. 11. de fide cap. 11.

Secundò, vt discurrit D. Thomas 3. contra Gent. cap. 75. *Omnes causæ secundæ in hoc quod causæ existunt, diuinam similitudinem consequuntur: Inuenitur autem hoc communiter in causis producentibus aliquid, quod curam habeant eorum quæ producunt; sicut animalia naturaliter nutriunt fœtus suos: Deus igitur curam habet eorum quorum causa existit.* Vnde Ambrosius lib 1. de offic. cap. 13. *Quis operator negligat operis sui curam? Quis deserat & destituat quod ipse condendum putauit? Si iniuria est non regere, nonne est maior iniuria fecisse? Cùm aliquid non fecisse, nulla iniustitia sit, non curare quod feceris, summa inclementia.* Et Theodoretus ser. 1. de prouid. *Ex hoc quoque affectu quo amare nos fecit pignora nostra, intelligere nos voluit quantùm ipse amet pignora sua*, ideſt effectus à se productos.

Tertiò demonstrari potest diuina prouidentia ex mirabili pulchritudine, ordine, dispositione, ornatu, & regimine huius Vniuersi. Quam rationem eleganter explicat Philo Iudæus lib. 4. de monarchia, his verbis:

Si

turam nequit esse æqualitas dati & accepti; cùm quidquid à creatura Deo offertur, illi pluribus titulis debitum sit, scilicet titulo creatoris, conseruatoris, adiutoris, supremi domini, & vltimi finis: Ergo in Deo formaliter & propriè reperiri non potest iustitia commutatiua. Hanc rationem insinuat D. Bernardus lib. de diligendo Deo cap. 3. his verbis: *Si totum me debeo primo facto, quid reddam iam & pro refecto? nec enim tam facilè refectus, quam factus. In primo opere me mihi dedit, in secundo se, & vbi se dedit, me mihi reddidit. Datus ergo, & redditus, me pro me debeo, & bis de eo, quid Deo tribuam pro se? Nam si me millies rependere possem, quid sum ego apud Deum, qui prior dilexit nos; tantus, & tantum; tantillos, & tales?*

Confirmatur amplius: In eo qui ex iustitia commutatiua aliquid tribuit, oportet esse strictum debitum illud tribuendi: nam qui absque debito & obligatione aliquid tribuit, non ex iustitia commutatiua, sed ex liberalitate, vel fidelitate, illud dat: Sed in Deo non est nec esse potest strictum debitum & obligatio respectu creaturæ; cùm strictum debitum importet inferioritatem aliquam & dependentiam debentis ab eo cui debetur; vnde D. Thom. hic qu. 21. art. 1. ad 3. *Deus non est debitor, quia ipse ad alia non ordinatur, sed potius alia ad ipsum*: Ergo in Deo nec est, esse potest iustitia commutatiua in ordine ad creaturam.

Quod verò in illo sit iustitia distributiua, idem S. Doctor apertè tradit 1. contra Gent. cap. 46. vbi loquens de Deo, & eius iustitia,

sic

ſic concludit : *Non igitur ei competit commutatiua iuſtitia, ſed ſolùm diſtributiua*. Et ſuper cap. 8. libri de diuin nomin. lect. 4. *Commutatiua iuſtitia in Deo locum non habet, quia vt dicitur ad Roman. 11. Quis prior dedit illi, & retribuetur ei? Sed attribuitur ei diſtributiua iuſtitia, quæ non obſeruat æqualitatem quantitatis, vt æqualia omnibus det, ſed æqualitatem proportionis, vt det vnicuique ſecundum quod dignum eſt*. Ratio etiam ſuffragatur : Iuſtitia enim diſtributiua maximam d cit perfectionem & excellentiam, cùm non ſit æqualis ad æqualem, ſicut iuſtitia commutatiua, ſed ſuperioris erga inferiores ; pertinet enim ad ſuperiorem diſtribuere inferioribus de communibus bonis, vnicuique iuxta proportionem ſuam, vt ſi Paterfamilias dat veſtes toti familiæ, non tamen eaſdem, ſed paruulis paruas, grandæuis grandiores, prudenter largitur : vnde talis iuſtitia decet ſupremum mundi gubernatorem & principem, qui vt ait Dionyſius ſupra citatus, *omnibus tribuit propria ſecundùm vniuſcuiuſque exiſtentium dignitatem*.

Hanc diſtributionem accommodam & proportionatam egregiè explicat Tertullianus libro ſecundo, contra Marcionem cap. 12. his verbis : *Bonitas eius operata eſt mundum, iuſtitia modulata eſt*. Vbi verbum *modulari* ſignificare videtur, quod ſicut muſica diuerſos tonos & cautus ordinat, & ad debitum numerum ac proportionem reducit : Ita & iuſtitia diſtributiua Dei in creatione Mundi, omnes creaturas ad debitum ordinem & conſonantiam redegit, dando vnicuique quod ſuum

eſt,

eſt, & faciendo omnia in pondere, numero, & menſura. Vnde ibidem ſubdit: *Omnia, vt bonitas concepit, ita iuſtitia diſtinxit.*

Addo quod; iuſtitia diſtributiua non habet annexas imperfectiones & defectus, qui reperiuntur in commutatiua. In primis enim iuſtitia diſtributiua non inducit, ſicut commutatiua, debitum ortum ex eo quod ab eis quibus bona reipublicæ diſtribuit, priùs aliquid receperit, aut ob factam diſtributionem, ſibi conferendum expectet. Secundò non requiritur vt diſtribuens ſe priuet dominio rei, quam diſtribuit, ſatis enim eſt, vt retento ſuo ſupremo dominio, inferius dominium conferat his quibus illa diſtribuit, vt conſtat in Principe, qui poteſt ſeruare iuſtitiam diſtributiuam, largiendo bona communia in feudum, aut emphyteuſim, vel etiam ſolùm donando vſumfructum. Tertiò debitum iuſtitiæ diſtributiuæ non naſcitur ex iure alterius erga diſtribuentem, ſed ex naturali rectitudine, & ipſa lege æquitatis, qua tenetur diſtributor commenſurare præmium perfectioni meritorum. Quod debitum in Principe humano obligat ex ordinatione legis naturalis quæ eſt à Deo; in ipſo vero Deo, qui non habet legem ſibi impoſitam ab alio, naſcitur ex eo quod ipſe eſt lex & prima regula totius rectitudinis. Vnde Anſelmus in proſol. cap. 10. *Iuſtus es Domine, non quia nobis reddis debitum, ſed quia facis, quod decet te ſummum bonum.* Iuſtitia diſtributiua non eſt æqualis ad æqualem ſicut commutatiua, ſed ſuperioris ad inferiores, quibus bona communia reipublicæ diſtribuit.

Obij-

Obijcies primò contra primam partem: Esse debitorem sibi, tollit propriam rationem iustitiæ, quæ necessariò debet esse ad alterum: Sed Deus est tantùm debitor sibi, non verò creaturæ, vt constat ex iam dictis: Ergo in illo non est vera & perfecta iustitia.

Respondeo distinguendo maiorem: Esse debitorem sibi vt termino seu personæ cui aliquid reddendum est, tollit propriam rationem iustitiæ, concedo maiorem. Esse debitorem sibi, vt principio & fundamento debiti & obligationis, reddendæ tamen & exercendæ in ordine ad alterum, nego maiorem, & sub eadem distinctione minoris, nego consequentiam. Itaque debitum quod Deus habet ad creaturam, debitum quidem est ad illam, sed non oritur ex iure & actione illius, sed ex ordinatione Dei, & ex summa rectitudine & æquitate diuinæ voluntatis: quæ est suprema lex, & primordialis regula totius æquitatis: vnde creatura non est creditrix talis debiti, licet illi vt extremo reddatur.

Obijcies secundò contra secundam partem: Quod datur ex conuentione & pacto, datur ex vera & stricta iustitia commutatiua: At Deus dat iustis regnum cœlorum, ex conuentione & pacto oneroso laborandi in vinea sua, vt constat ex parabola quæ habetur Matth. 11. Ergo dat illis regnum cœlorum ex vera & stricta iustitia commutatiua. Vnde Scriptura & Patres sæpe dicunt Deum fore iniustum, nisi daret præmium sanctè viuentibus: Ad Hebræos 6. *Non enim iniustus est Deus, vt obliuiscatur operis vestri.* Et Augustinus lib. 4. contra Iulian. cap. 3. *Deus ipse,*

Respondeo negando consequentiam, & ad eius probationem dico, iustitiam commutatiuam debere esse mutuam, siue ex parte vtriusque extremi, quando vtrumque extremum est capax illius, secùs verò quando vnum ex duobus extremis est incapax talis iustitiæ, vt contingit in propositos. Deus enim, ob rationes iam expositas, est incapax iustitiæ commutatiuæ. Sicut licet relatio inter matrem & filium ex natura sua sit mutua, & se teneat ex parte vtriusque extremi, non datur tamen in Christo relatio realis ad matrem; quia cùm suppositum Verbi Diuini sit ordinis superioris & increati, non potest realiter referri ad creaturam, nec recipere in tempore nouam aliquam relationem realem.

Obijcies quartò contra tertiam partem: Iustitia distributiua respicit proportionem geometricam & comparatiuam vnius ad alterum; non verò debitum quod vnicuique proprium est, vt constat ex supra dictis. At Deus in largitione bonorum naturalium, & in distributione præmiorum, vel pœnarum, non attendit ad proportionem geometricam & comparatiuam, sed ad connaturalem cuiuslibet exigentiam, & ad debitam commensurationem meriti cum præmio, & demeriti cum pœna: Ergo non exercet actum iustitiæ distributiuæ, subindeque non datur in Deo talis iustitia.

Respondeo, concessa maiori, negando minorem: licet enim Deus distribuendo sua bona naturalia creaturis, & præmia iustis, pœnasque peccatoribus, attendit ad connaturalem cuiuslibet exigentium, & ad debitam commensurationem meriti cum præmio, & de-

demeriti cum pœna (in quo relucet quidam modus & quædam similitudo iustitiæ commutatiuæ, vt notat S. Thomas in 4. dist. 46. q. 1. art. 1. quæstione 1.) simul tamen magis principaliter attendit ad æqualitatem geometricam, siue ad comparatiuam proportionem; quia quod præcipuè intendit, singulis rebus perfectiones connaturales largiendo, præmia iustis distribuendo, & pœnas exigendo à peccatoribus, est pulchritudo vniuersi, eiusque perfectio, quæ non tam in perfectione absoluta rerum, quam in ordine & proportione earum ad inuicem consistit, sicut perfectio musicæ in diuersitate & proportione tonorum;

§. IV.

In Deo est misericordia, quantùm ad effectum, subueniendi alienæ miseriæ, non verò quantùm ad compassionem & tristitiam de malo alterius.

PRima pars patet, Deo enim maximè conuenit repellere miseriam ab alijs, & diffundere omnibus bonitatem, qua excluditur defectus & miseria eorum: Ergo effectiua misericordia in Deo inuenitur. Vnde D. Thomas hic q. 21. art. 3. egregiè obseruat, quod *elargiri perfectiones rebus, pertinet & ad bonitatem diuinam, & ad iustitiam, & ad liberalitatem & ad misericordiam, tamen secundùm aliam & aliam rationem. Communicatio enim perfectionum absolutè considerata, pertinet ad bonitatem. Sed inquantum perfectiones rebus*

à Deo

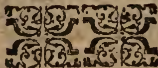
à Deo dantur, secundùm earum proportionem, pertinet ad iustitiam. Inquantum verò non tribuit rebus perfectiones propter vtilitatem suam, sed solùm propter suam bonitatem, pertinet ad liberalitatem. Inquantum verò perfectiones datæ rebus à Deo, omnem defectum expellunt, pertinet ad misericordiam.

Ex hoc infert Caietanus 2. 2. q. 30. art. 4. misericordiam in Deo omnem perfectionem simpliciter simplicem, & rationem actus purissimi & perfectissimi importare: *Ex actu eius* (inquit) *apparet quod misericordia in se ipsa exigit immunitatem ab omni miseria. Nam si distinguamus misericordiam, in misericordiam simpliciter, & in misericordiam respectu talis miseriæ, inuenimus quod qua ratione misericordia respectu talis miseriæ puta paupertatis, immunis est vt sic à paupertate; eadem ratione misericordia simpliciter, libera est ab omni miseria. Et quoniam omnis potentialitas miseria quædam est, propter quod omnem creaturam miseriæ alicui subiectam esse aliquo modo oportet; consequens est vt misericordia secundùm se exigat in seipsa superioritatem talem ac tantam, vt actus purus sit, vt summa natura sit, vt Deus sit; & propterea Deo proprium ponitur misereri, & omnipotentiam, quæ super eius actualitate fundatur, manifestare.*

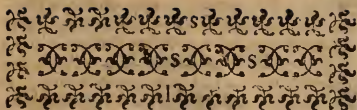
Secunda etiam pars euidens est, tristitia enim & compassio sunt actus seu affectus appetitus sensitiui, qui non possunt reperiri in Deo, quia quod est sensibile, ab illo prorsus alienum est. Vnde Augustinus lib. 2. ad Simplic. qu. 2. *De misericordia si auferas compassio-*

sionem, ita vt remaneat tranquilla bonitas subuenïendi, & à miseria liberandi insinuatur diuinæ misericordiæ qualiscumque cognitio.

Ex hoc intelliges, mysterium incarnationis fuisse necessarium ad aliquod diuinæ misericordiæ complementum. Cùm enim duplex sit misericordiæ actus, nempe repellere miseriam alterius, & aliena affici miseria, siue alterius compati ærumnis; primus quidam Deo competit ratione suæ bonitatis & omnipotentiæ, sed alter ei aduersatur, ratione suæ perfectæ felicitatis & tranquillitatis. Vnde vt ex vtroque actu Dei compleretur misericordia, & vt perfectè misericors fieret, oportuit ipsum incarnari, vt posset compati infirmitatibus nostris, & vt loquitur Apostolus ad Hebr. 2. *Per omnia debuit fratribus assimilari, vt misericors fieret*, id est, ne quid ad perfectæ misericordiæ complementum illi deesset.



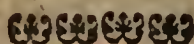
TRA-



TRACTATVS V.

DE PROVIDENTIA, PRÆDESTINATIONE, ET REPROBATIONE.

TRactatum hunc tribus ſolum capitibus concludemus. Primò agemus de prouidentia Dei in generali, ſecundò de prædeſtinatione, quæ eſt pars diuinæ prouidentiæ; & prouidentia aliqua ſpecialis quam Deus habet de prædeſtinatis, & qua illis præparat media, quibus infallibiliter vitam æternam conſequuntur. Tertiò de reprobatione, quæ prædeſtinationi opponitur, cum eadem ſit ſcientia oppoſitorum.



CA-

CAPVT I.

De prouidentia Dei.

PRiusquam agamus de prædestinatione, seu prouidentia speciali, quam Deus habet circa electos, de prouidentia eius in generali, & prout ad omnes creaturas, & ad omnia quæ fiunt in vniuerso se extendit, breuiter disserendum est.

§. I.

Est in Deo perfectissima prouidentia, quæ ad omnia se extendit.

PRima pars à nullo nisi Epicureo, vel Epicurizante, negari potest, vt bellè ait Saluianus lib. 1. de prouidentia. In primis enim omnes rationes, quæ supremi numinis existentiam demonstrant, eius quoque prouidentiam probant; nam asserere Deum esse, & nullam in illo rerum quas condidit esse prouidentiam, apertissima insania est. Vnde Lactantius lib. de ira Dei deridet Epicurum, eò quod Deum esse dixerit, & tamen prouidentiam omnem negauerit: *Epicurus* (inquit) *Deum quidem esse dixit, quia necesse est aliquid esse in mundo præstans, & eximium, & beatum; prouidentiam tamen omnem negauit qua mundus regeretur, quo quid repugnantius dici posset, non video. Etenim si est Deus, vtique prouidens est vt Deus. nec aliter ei potest diuinitas tribui, nisi & præterita teneat, & præsentia*

tia sciat, & futura prospiciat. Cùm igitur prouidentiam sustulit, & Deum negauit: Cùm autem Deum esse professus est, & prouidentiam simul esse concessit; alterum enim sine altero, nec esse prorsus, nec intelligi potest Quę veritas intantum apud homines inualuit, vt ab intelligendo seu prouidendo nomen imposuerint Deo, nam hoc nomen θεὸς, quod apud Græcos Deum significat, dicitur ἀπὸ θεάομαι, quod significat considero, seu prouideo, vt ait Damascenus lib. 11. de fide cap. 11.

Secundò, vt discurrit D. Thomas 3. contra Gent. cap. 75. *Omnes causæ secundæ in hoc quod causæ existunt, diuinam similitudinem consequuntur: Inuenitur autem hoc communiter in causis producentibus aliquid, quod curam habeant eorum quæ producunt; sicut animalia naturaliter nutriunt fœtus suos: Deus igitur curam habet eorum quorum causa existit.* Vnde Ambrosius lib. 1. de offic. cap. 13. *Quis operator negligat operis sui curam? Quis deserat & destituat quod ipse condendum putauit? Si iniuria est non regere, nonne est maior iniuria fecisse? Cùm aliquid non fecisse, nulla iniustitia sit, non curare quod feceris, summa inclementia*. Et Theodoretus ser. 1. de prouid. *Ex hoc quoque affectu quo amare nos fecit pignora nostra, intelligere nos voluit quantùm ipse amet pignora sua*, idest effectus à se productos.

Tertiò demonstrari potest diuina prouidentia ex mirabili pulchritudine, ordine, dispositione, ornatu, & regimine huius Vniuersi. Quam rationem eleganter explicat Philo Iudæus lib. 4. de monarchia, his verbis:

Si

Si quis in ciuitatem veniat legibus optimis constitutam, quid aliud suspicabitur, nisi regi ab optimis magistratibus? Quamobrem qui in magnam introierit ciuitatem, mundum videlicet, ibique contemplatus fuerit aeris temperiem, annuarum tempestatum conuersiones, deinde solem & lunam, diei noctisque moderatrices, & cæterorum errantium fixorumque siderum, & cæli totius in orbem agitationes, & choreas, nonne verisimiliter, aut potius necessario, de patre & conditore, nec non rectore cogitabit? Eodem argumento vtitur Nazianzenus orat. 34. & adducit exemplum citharæ, cuius concentum suauem cùm audimus, non dubitamus eam pulsari à perito artifice. Ita similiter cùm suauissimum partium mundi concentum in suis motibus contemplamur, dubitare non debemus, peritum artificem nempe Deum, hæc omnia componere & in concordiam adducere, illumque esse supremum mundi rectorem, & gubernatorem.

Simile argumentum desumi potest ex conflictu perpetuo elementorum, inter se, ob varias qualitates quibus constant, dissidentium. Non enim posset ordo vniuersi in tanta partium diuersitate, imò pugna continua, perpetuus esse, nisi aliqua suprema intelligentia, summo consilio & sapientia, illi perpetuitate consuleret. Quod explicat Athanasius in libro contra Gentiles, exemplo ciuitatis, vel exercitus, in quibus non posset diu pax & tranquillitas conseruari, nisi esset aliquis Princeps, vel Magistratus, qui omnes in officio contineret, & tali paci ac tranquillitati prospiceret.

Secunda pars, quæ est de extensione diuinæ prouidentiæ ad omnes creaturas in particulari, & ad omnia quæ in mundo contingunt, non minùs est certa, quam præcedens. Nam vt discurrit S. Thomas hic quæst. 22. artic. 2. Cùm omne agens agat propter finem, tantùm se extendit ordinatio effectuum in finem, quantùm extendit se causalitas agentis: Sed causalitas primi agentis ad omnia se extendit, & pertingit vsque ad vltimas differentias indiuiduales: Ergo & eius prouidentia. Quæ ratio probat, non solùm res naturales & necessarias, sed etiam humanas & liberas, subdi diuinæ prouidentiæ, cùm diuina causalitas, non minùs ad istas quàm illas extendatur. Addo quod, cum gubernatio diuinæ prouidentiæ, ex amore quo Deus res à se factas amat, proueniat; quantò aliqua Deus maiori amore prosequitur, tantò magis sub eius prouidentia cadunt: Sed Deus magis amat homines, quam res naturales, vt patet ex effectu, quia potiora eis bona contulit: Ergo maiorem ac specialem habet de illis curam & prouidentiam. Vnde præclarè Augustinus: *Non perit capillus, quem cùm tondetur non sentis, & peribit anima per quam sentis? Si sic tua custodiuntur superflua, in quanta securitate est anima tua? Iacta te in Deum, optimè se habebis in optimo.*



§. II.

Soluuntur obiectiones.

OBijcies primò contra primam partem assertionis: Si mundus diuina prouidentia regatur, cur tot mala & tot defectus in mundo contingunt? Cur tot monstra accidunt quæ sunt præter intentionem naturæ? Vnde proueniunt tot creaturæ homini molestæ, & perniciosæ, vt culices, pulices, muscæ, serpentes, venena, & similia? Cur demum viri iusti & sancti sæpissimè miserijs & ærumnis opprimuntur; dum mali & peruersi ducunt in bonis dies suos, & honoribus, voluptatibus, ac diuitijs affluunt? Vel vt loquar cum Ieremia Propheta: *Quare via impiorum prosperatur, bene est omnibus qui præuaricantur, & iniquè agunt.*

Ad illas interrogationes, quæ sunt veluti tot obiectiones contra diuinam prouidentiam, sigillatim respondendum est. Ad primum ergo dicendum cum D. Thomas hic qu. 22. art. 2. ad 2. & tertio contra Gent. cap. 71. quod licet prouisor particularis debeat, quantum potest, vitare & impedire mala & defectus rerum quæ ipsius regimini & prouidentiæ subijciuntur; non tamen prouisor vniuersalis, qui debet permittere mala & defectus in aliquibus, propter bonum totius, ad cuius conseruationem principaliter tendit. Mala autem & defectus quos diuina prouidentia permittit in rebus creatis contingere, ad perfectionem, decorem, & pulchri-

tudinem vniuersi conducunt. Sicut picturæ venustas, ex vmbræ, & lucis, diuersorumque colorum grata commixtione & temperamento consurgit. Aut sicut musicæ harmonia, ex diuersarum vocum consonantia dulciùs concinit. Vel (vt exemplo Augustini lib. 1. de ciuit. c. 18. vtar) sicut antitheta, seu antitheses, sunt ornamenta locutionis, & sermonis pulchritudinem faciunt. Vel denique, sicut in medicina, præstantissima pharmaca, ex rebus venenatis, inter se congrua commixtione contemperatis, conficiuntur.

Ex hoc patet responsio ad secundam interrogationem, monstra enim suo modo condùcunt ad decorem & pulchritudinem vniuersi, & deseruiunt ad manifestandam perfectionem & integritatem aliarum rerum, quæ magis relucet ex ipsorum deformitate, opposita enim iuxta se posita magis elucescunt. Idem dicendum de muscis, culicibus, serpentibus, & alijs animalibus imperfectis illa enim participant aliquem gradum bonitatis & perfectionis, qui si deesset vniuerso, non esset omnibus modis perfectum. *Si radas supercilium hominis* (inquit Isidorus lib. 1. de summo bono cap. 11.) *paruam rem demis. sed totius corporis ingeris fœditatem. Ita & in vniuersitate creaturæ est, si extremum vermiculum natura malum dixeris, vniuersæ creaturæ iniuriam facis.*

Quantum ad venena, illa pariter conducunt ad bonum vniuersi, & aliquibus creaturis vtilia & necessaria sunt. Nam vt Ambrosius libro 3. exameron. capite 9. *Sæpè eadem quæ tibi noxia sunt, auibus aut feris innoxium*

ministrans pabulum. Sturni vescuntur cenio, nec fraudi est eis, quoniam qualitate f. i corporis, venenum succi lethalis euadunt. Helleborum autem periti loquuntur etiam esse alimentum conturnicum, eò quòd naturali quodam temperamento sui corporis, vim pabuli nocentis euitent.

Demum ad vltimam interrogationem, quæ est de aduersitate bonorum, & prosperitate malorum, breuiter dico, in illis etiam mirum in modum diuinam relucere prouidentiam, vt passim docent SS. Patres: *Electorum enim desideria* (inquit Gregorius) *dum premuntur aduersitate, proficiunt; sicut ignis flatu premitur vt crescat, & vnde quasi extingui cernitur, inde magis roboratur.* Prosperitas è contra, vt dicit Chrysostomus, *nouerca virtutis est*, & animum hominis emollit, frangit, & in segnitiem ac torporem resoluit. *Omnia enim quæ superfluunt, nocent* (addit Seneca) *segetes nimia sternit vbertas, rami onere franguntur, ad maturitatem non peruenit nimia fœcunditas. Idem quoque animis euenit, quos immoderata prosperitas rumpit, qua non solùm in aliorum iniurium, sed etiam in suam vtuntur.* De quo plura in Clypeo Theologiæ Thomisticæ.

Obijcies secundò contra secundam partem assertionis. Prouidentia & cura tam vilium & imperfectorum animalium, qualia sunt culices, muscæ, vermiculi, & similia, videtur dedecere diuinam maiestatem: Ergo non est in Deo ponenda.

Respondeo negando Antecedens, nam tantùm abest quod infinita Dei maiestas, ex tam

vi-

vilium & imperfectorum animalium cum vilescat, quin potiùs in illis magis eius infinita sapientia & potentia reluceant, quam in alijs animalibus ingentis molis & magnitudinis. Vnde Plinius lib. 11. cap. 2. *Rerum natura nusquam magis quam in minimis tota est.* Et Hieronymus ad Heliodor. epistol. 3. *Creatorem non in cælo tantùm miramur, & terra, & sole, & occeano, elephantis, camelis: sed & in minimis, quoque animalibus, formicis, culice, muscis, vermiculis, & istiusmodi genere, quorum scimus magis corpora, quam nomina, eandemque in cunctis admiramur solertiam,*

§. III.

Prouidentia non consistit formaliter in actu voluntatis, sed intellectus, nimirum in actu imperij supponente electionem mediorum.

PRima pars est D. Thomæ hîc quæst. 22. artic. 1. ad 3. vbi sic ait: *Prouidentia est in intellectu, præsupponit tamen voluntatem finis.*

Ratio etiam id suadet: Tum quia prouidentia est pars prudentiæ, vt docet idem S. Doctor hîc artic. 1. & 2. 2. quæst. 49. artic. 6. Sed prudentia est in intellectu, cùm sit virtus intellectualis: Ergo & prouidentia. Tum etiam, quia Boetius definit prouidentiam ordinationem rerum in finem: ordinare autem vnum ad alterum, pertinet ad intellectum, vt cap. sequenti §. 1. ostendemus: Ergo prouidentia non consistit formaliter in actu volun-

tatis, sed intellectus. Quod ipsa nominis ethymologia satis indicat, prouidere enim idem est ac procul videre quæ sunt facienda: videre autem non est actus voluntatis, quæ est potentia cœca, sed intellectus:

Quod verò talis actus sit imperium, supponens intentionem finis, & electionem mediorum, docetur etiam à D. Thoma hic art. 1. ad 1. his verbis: *Præcipere de ordinandis in finem quorum rectam rationem habet, competit Deo, secundum illud Psalmi, Præceptum posuit, & non præteribit, & secundum hoc competit Deo ratio prouidentiæ.* Ratio etiam suffragatur, nam, vt supra dicebamus, prouidentia est pars prudentiæ: Sed actus principalis prudentiæ est imperium, vt docet Aristoteles 6. Ethic. cap. 9. dicens: *Prudentia præceptiua est, finis enim ipsius est, quodnam sit agendum vel non agendum præcipere.* Ergo prouidentia in actu imperij essentialiter consistit. Id magis constabit capite sequenti, vbi ostendemus prædestinationem, quæ est pars diuinæ prouidentiæ, in actu imperij, subsequente electionem prædestinatorum ad gloriam, formaliter & essentialiter consistere.

Obijcies primò contra primam partem: Damascenus lib. 2 fidei cap. 29. sic ait: *Prouidentia est voluntas Dei per quam omnia quæ sunt, conuenientem deductionem habent:* Ergo censet prouidentiam in actu voluntatis consistere.

Respondeo ex D. Thoma quæst. 5. de verit. artic. 1. ad 1. prouidentiam dici à Damasceno voluntatem Dei, qui actum voluntatis supponit, aut illum virtualiter includit. Actus

enim

enim imperij, in quo prouidentia formaliter consistit, supponit electionem voluntatis, & illam virtualiter includit, vt docet idem S. Doctor 1. 2. qu. 17. artic. 3. ad 1. his verbis: *Post determinationem consilij, qui est iudicium rationis voluntas elegit, & post electionem ratio imperat ei per quod agendum est quod eligitur.*

Obijcies secundò contra secundam partem: D. Thomas 2. 2. quæst. 49. artic. 6 ad 3. sic ait: *In recta ordinatione ad finem, quæ includitur in ratione prouidentiæ, importatur rectitudo consilij, iudicij, & præcepti:* Ergo prouidentia non consistit adæquatè in imperio, sed etiam in consilio, & iudicio regulante electionem.

Respondeo rectitudinem consilij & iudicij importari in ordinatione in qua prouidentia consistit, non constitutiuè & formaliter, sed virtualiter & præsuppositiuè; tum quia sine illis rectitudo imperij subsistere nequit; tum etiam, quia in actibus animæ ordinatis, præcedens clauditur virtualiter in sequenti. Vnde D. Thomas qu. 5. de verit. art. 1. ad finem corporis, sic habet: *In prudentia quodammodo includitur & voluntas quæ est de fine, & cognitio finis*, quia nimirum vterque actus ad illam supponitur.

Obijcies tertiò: Actus imperij in nobis admittitur ad mouendam voluntatem, & alias potentias, quoad executionem suorum actuum: Sed propter hoc non debet in Deo admitti, quia in illo, nec voluntas, nec alia potentia mobilis est, cùm sit actus purus: Ergo non datur in Deo talis actus imperij.

Respondeo actum imperij non poni in Deo, sicut in nobis, ad mouendam & applicandam potentiam executiuam ad operandum ad extra (quia vt ostendimus in tractatu de scientia Dei, non datur in Deo aliqua potentia executiua, virtualiter ab intellectu & voluntate distincta) sed talem actum immediatè dirigi ad ipsas creaturas, & earum productionem imperare, iuxta illud Genes. 1. *Fiat lux*, & illud Io. 11. *Lazare veni foras*. Quare mobilitas & subiectio, non se tenet ex parte Dei, sed creaturarum quæ fiunt.

Nec valet si dicas, respectu Dei omnipotentis nihil esse difficile, subindeque posito efficaci decreto futuritionis rerum, illas produci in tẽpore, nec ad hoc requiri actum imperij. Licet enim respectu Dei nihil sit difficile ex parte obiecti operabilis, multa sunt in executione vincenda; quæ quidem Deus non vincit cœco & naturali impetu, sed imperio & prouidentia.

§. IV.

Corollaria autem digna.

EX dictis colligitur primò, prouidentiam Dei ab eius scientia practica distingui, nam scientia Dei practica est de fine & de medijs; prouidentia autem solùm de medijs, quatenus ordinantur in finem, vt expressè docet S. Thomas quæst. 5. de verit. artic. 1. Ex quo intelliges, prouidentiam distingui etiam à potentia Dei executiua, quia talis potentia est scientia eius practica, seu approba-

tionis, producens res ad extra per actum imperij, vt cap. 3. tractatus de scientia Dei ostensum est.

Colligitur secundò, Dei prouidentiam ab eius arte distingui, quia vt docet idem S. Doctor loco citato in resp. ad 9. ars respicit res productas, secundùm quod egrediuntur à principio, & inter se inuicem collocantur; prouidentia autem illas respicit, secundùm quod ordinantur in finem. Addo quod ars est recta ratio factibilium, id est eorum quæ ab agente procedunt in extraneam materiam; prudentia autem, cuius prouidentia est actus, est certa ratio agibilium, quæ sunt actus non progredientes ad extraneam materiam, sed perficientes ipsum agens.

Colligitur tertiò, legem æternam distingui à prouidentia Dei, se habet enim sicut principium illius, cùm tradat generales regulas & principia operabilium; prouidentia verò, iuxta illas regulas, de motibus creaturarum disponat, & illas suos fines ordinet. Ita S. Thomas quæst. 5. de verit. artic. 1. ad 6.

Colligitur quartò, Dei prouidentiam distingui ab idea diuina. Nam vt docet S. Thomas loco citato de verit. in resp. ad 1. Idea est forma exemplaris rei absolutè & secundum speciem consideratæ; prouidentia verò est forma rei, secundum quod ordinatur in finem.



§. V.

Licet de ratione prouidentiæ generalis sit ordinatio creaturæ in finem, non tamen assecutio finis ad quem illa ordinatur, sed duntaxat finis vltimi, qui ab ipso prouisore intenditur.

PRima pars, quam negant aliqui ex nostris Thomistis, probatur primò ex D. Thoma qu. 6. de verit. art. 1. vbi hanc statuit differentiam inter proaidentiam & prædestinationem, quod *prouidentia ordinem in finem respicit tantùm, vnde per Dei prouidentiam omnes homines ad beatitudinem ordinantur; sed prædestinatio etiam exitum vel euentum ordinis, vnde non est nisi eorum qui gloriam consequuntur*. Idem docet in 1. dist. 40. quæst. 1. art. 2. & ibidem ad Anni. quæst. vnica art. 1. Ergo iuxta doctrinam D. Thomæ non est de ratione prouidentiæ generalis assequi finem ad quem homo ordinatur, sed id tantùm competit prædestinationi.

Probatur secundò ratione quam idem S. Doctor prædictis locis insinuat: Reprobi per generalem prouidentiam ordinis supernaturalis, ordinantur ad gloriam, eisque conferuntur auxilia sufficientia, quibus illam adipisci possunt, vt in tract. de voluntate Dei cap. 3. ostensum est: At reprobi gloriam nunquam consequentur: Ergo de ratione prouidentiæ generalis non est infallibilis assecutio finis a d quem creatura ordinatur.

Confirmatur Prouidentia efficaciam accipit ex

ex voluntate finis quam supponit: Ergo sicut absque imperfectione constituitur in Deo duplex voluntas respectu finis ad quem homines ordinantur: Vna antecedens & inefficax, qua vult omnes homines saluos fieri; altera consequens & efficax, qua solum vult prædestinatos saluari, vt loco citato demonstrauimus; ita etiam absque imperfectione duplex prouidentia in Deo admitti potest, quarum vna sit efficax ad finis consecutionem; & consequenter de ratione omnis prouidentiæ non est assecutio finis particularis, ad quem Deus ordinat creaturam.

Quod autem diuina prouidentia semper assequatur finem vltimum à prouisore intentum; vt asserit secunda pars, sic ostenditur. Finis vltimus à Deo vt vniuersali prouisore intentus est, manifestatio suorum attributorum: At quamuis homo peccando deficiat à consecutione finis ad quem per prouidentiam Dei generalem ordinatur, manifestantur diuina attributa, præcipuè verò iustitia eius vindicatiua, seu punitiua: Ergo prouidentia Dei generalis semper assequitur finem vltimum ab ipso prouisore intentum. Vnde S. Thomas supra qu. 19. artic. 6. *Cùm voluntas Dei sit vniuersalis causa omnium rerum, impossibile est quod diuina voluntas suum effectum non consequatur. Vnde quod recedere videtur à diuina voluntate peccando, incidit in ordinem diuinæ voluntatis, dum per eius iustitiam punitur.* Idem docet D. Augustinus in Psal. 100. his verbis: *Non sic constituta sunt opera Domini, vt creatura in libero arbitrio constituta, superet Creatoris voluntatem. Non vult*

Deus vt pecces nam prohibet; tamen si peccaueris, non putes hominem fecisse quod voluit, Deo accidisse quod noluit: Sicut enim vult vt homo non peccet ita vult peccanti parcere vt reuertatur & viuat; ita vult postremò in peccato perseuerantem punire, vt iustitiæ potentiam contumax non euadat. Ita quidquid elegeris, omnipotenti non deerit vnde suam de te compleat voluntatem. Item epistol. 150. *Non efficit* (inquit) *anima peruersè vtens creaturis, vt ordinationem effugiat Creatoris: quoniam si illa malè vtitur bonis, ille benè vtitur etiam malis; ac per hoc illa peruersè bonis vtendo fit mala, ille ordinatè etiam malis vtendo permanet bonus: Qui etiam iniustè se ordinat in peccatis, iustè ordinatur in pœnis.*

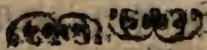
Objicies contra primam partem assertionis: Ad perfectissimam prouidentiam spectat non solùm ordinatio mediorum, sed etiam finis assecutio: Atqui prouidentia Dei in summo gradu perfectionis existit: Ergo de ratione illius non solùm est ordinatio mediorum, sed etiam finis assecutio. Vnde D. Thomas hic art. 4. ad 2. sic ait: *In hoc est immobilis & certus diuinæ prouidentiæ ordo, quod ea q. æ ab ipso prouidentur, cuncta eueniunt, eo modo quo ipse prouidet, siue necessariò, siue contingenter.* Et in resp. ad 3. asserit quod *diuina prouidentia non deficit à suo effectu, nec à modo eueniendi quem prouidit.* Item 3. contra Gent. cap. 94. expressè tradit quod *ordo diuinæ prouidentiæ immutari omnino non potest, nec frustrari à suo effectu.* Demum in hac parte qu. 23. art. 6. probat prædestinationem esse certam, quia *est pars prouidentiæ, & proui-*

uidentiæ ordo est infallibilis : Ergo discrimen quod statuimus inter prouidentiam & prædestinationem, est manifestè contra S. Thomam. Fauent etiam SS. Patres passim asserentes, prouidentiam semper scopum suum assequi, etiam quando videtur ipsi resisti: ipsaque Ecclesia, quæ in quadam collecta canit: *Deus cuius prouidentia in sui dispositione non fallitur*.

Respondeo distinguendo maiorem: Ad perfectissimam prouidentiam, supponentem voluntatem finis consequentem, pertinet non solùm ordinatio mediorum, sed etiam assecutio finis, concedo maiorem. Supponentem voluntatem finis inefficacem & antecedentem, nego maiorem. Vnde cum prouidentia Dei generalis, non supponat voluntatem consequentem, sed solùm antecedentem de salute omnium hominum, quamuis sit perfectissima, non debet tamen habere infallibiliter annexam ipsius finis consecutionem; sicut prædestinatio, quæ supponit voluntatem consequentem & efficacem circa salutem electorum.

Ad testimonia D. Thomæ, non videntur militare in contrarium dicendum est cum Ferrariensi loco citato ex summa contra Gentes, S. Doctorem loqui in sensu permissiuo, quatenus prouidentia in aliqua sui parte, nempè in prædestinatione, habet annexam vtramque infallibilitatem ordinis & euentus, non autem quod de conceptu prouidentiæ vt sic sit vtraque infallibilitas. Vel secundò cum eodem responderi potest, quæ à Deo prouidetur non esse finem, sed media; nam licet finis in executione sit effectus prouiden-

tiæ, non tamen est immediatè prouisus ab illa, sed effectus mediorum quæ ordinantur ad finem: circa media autem immutabilis est diuina prouidentia: & quoad hoc verum est, illam nunquam frustrari, nam eo ipso quod prouideat de medijs, infallibiliter illa ponentur in esse: quia tamen aliquando confert media tantùm sufficientia, aliquando verò efficacia, consequens fit quod non semper annexam habeat finis assecutionem; & sic intelligendum est id quod de prouidentia Dei canit Ecclesia: *Deus cuius prouidentia in sui dispositione non fallitur*. Ad testimonium verò desumptum ex quæstione 23. huius partis, dicendum est D. Thomam probare prædestinationem esse certam, quia est pars prouidentiæ, supponentis voluntatem consequentem & efficacem finis, quæ ad naturalia & supernaturalia se extendit, non verò ex eo præcisè quod sit pars prouidentiæ generalis ordinis supernaturalis, quæ supponit voluntatem solùm antecedentem & inefficacem de salute hominum. Quantùm ad SS. Patres asserentes prouidentiam diuinam semper scopum suum assequi, etiam cùm videtur ei resisti, facilè respondetur, eos loqui de fine vltimo ab ipso prouisore generali intento, qui est manifestatio suorum attributorum, ille enim semper obtinetur, vt in secunda assertionis parte declarauimus.



CA-

CAPVT II.

De prædestinatione.

ALtissimum & obscurissimum prædestinationis mysterium, egregia canticorum metaphora commendatur, vbi sponsi comæ, quæ supremi Iudicis supra filios hominum consilia non obscurè exprimunt, sicut *elatæ palmarum* dicuntur, quòd vim omnem ingeniorum superent, & *nigræ quasi coruus*, quòd obscuritate sua mentes nostras tenebris inuoluant. De illo tamen hic agendum est, eiusque existentia, essentia, causæ, & effectus breuiter sunt explicanda.

§. I.

Præter generalem Dei prouidentiam, quæ omnes homines sufficienter ordinat ad salutem, datur prædestinatio, seu prouidentia aliqua specialis, quæ aliquos efficaciter ordinat & transmittit ad æternam beatitudinem.

HÆc veritas est certa de fide, colligitur enim ex varijs Scripturæ & Sanctorum Patrum testimonijs, quæ illam aperte declarant. Ad Roman. 8. *Quos prædestinauit, hos & vocauit.* Ad Ephes. 1. *Prædestinauit nos in adoptionem filiorum Dei per Iesum Christum.* Actuum 13. *Crediderunt quotquot erant præordinati ad vitam æternam.* Et alibi passim sub electionis nomine hæc veritas tra-

di-

ditur. Vnde Prosper resp. 1. ad obiectiones Gallorum: *Prædestinationem Dei* (inquit) *nullus Catholicus negat*. Et Epistol. ad Rufin. *Prædestinationem tam impium est negare, quam ipsi gratiæ contraire*. Item Fulgentius de fide ad Patrum cap. 35. *Firmissimè tene, & nullatenus dubites, omnes quos vasa misericordiæ, gratuita bonitate Deus fecit, ante constitutionem mundi, in adoptionem filiorum Dei prædestinatos à Deo; nec perire posse aliquem eorum quos Deus prædestinauit ad regnum cælorum, nec quempiam eorum quos non prædestinauit ad vitam, vlla posse ratione saluari.*

Ratio etiam suffragatur: Si enim ad salutem consequendam, sufficeret sola voluntas antecedens saluandi omnes homines, & sola generalis prouidentia, qua confert omnibus auxilia ad salutem sufficientia, nulla esset differentia ex parte voluntatis diuinæ inter prædestinatum & reprobum, & tota illorum discretio proueniret ex libero arbitrio, & sic prædestinatio non esset beneficium Dei speciale: Sed hoc dici nequit: Ergo nec illud. Sequela maioris est euidens, nam voluntas antecedens, & generalis prouidentia, æquales sunt respectu omnium. Minor verò constat ex Apostolo 1. ad Corinth. 4. dicente, *Quis enim te discernit?* Et ex Augustino 11. de ciuit. cap. 19. vbi docet discretionem bonorum & malorum Angelorum fuisse à Deo, & ait: *Inter sanctos Angelos & immundos fuisse discretum, vbi dictum est: Diuisit Deus inter lucem & tenebras, solus quippe ista discernere potuit*. Quod à fortiori de hominibus sentiendum est, nam vt lepidè ait Bernardus

serm.

serm. 2. de verbis Isaiæ: *Quid putas non discernet inter glebas, qui discreuit inter stellas.*

Confirmatur: Si aliquis salutem consequeretur sine prædestinatione, seu decreto efficaci & absoluto illum transmittente in vitam æternam, assecutio talis finis esset à casu, & præter intentionem Dei, quod repugnaui t infinitæ eius sapientiæ & prouidentiæ; & Deus non ageret tunc *secundùm consilium voluntatis suæ*, vt ait Apostolus, sed secundùm determinationem & propositum voluntatis humanæ; nec ipse eligeret homines, sed potiùs ab illis eligeretur, contra illud Christi Ioan. 15. *Non vos me elegisti, sed ego elegi vos.*

Confirmatur ampliùs ratione D. Thomæ hìc quæst. 23. art. 1. Ad illud ad quod non potest aliquid virtute suæ naturæ peruenire, oportet quod ab alio transmittatur; sicut sagitta à sagittante mittitur in signum: Sed vita æterna, quæ in clara Dei visione consistit, est supra naturam cuiuslibet creaturæ: Ergo creatura rationalis debet in illam transmitti à Deo, subindeque ratio talis transmissionis, quæ prædestinatio appellatur, existere ab æterno in mente diuina.

Dices primò, si detur prædestinatio de salute definiens, si prædestinatus sum, quidquid agam saluabor; si verò non sum prædestinatus, damnabor infallibiliter, & omnia bona opera quæ faciam, inutilia mihi erunt ad salutem. Melius ergo mihi est, vt diuinorum consiliorum euentum expectem, & sine vlla de mea salute, sollicitudine, lætam & tranquillam vitam ducam.

Respondeo primò, hoc argumentum, quod sæ-

sæpe versant impij, vt liberiùs peccent, & quo vexantur scrupulosi, vt superstitiosè se torqueant, æquè militare contra infallibilitatem diuinæ præscientiæ, ac contra certitudinem diuinæ prædestinationis. Vnde Augustinus de bono perseu. cap. 15. *Ista enim dicuntur, à confitenda prædestinatione Sanctorum deterrere non debent; sicut non deterremur à confitenda præscientia Dei, si quis de illa populo sic loquatur, vt dicat: siue nunc rectè viuatis, siue non rectè, tales vos eritis postea, quales vos Deus futuros esse præsciuit, vel boni, si bonos; vel mali, si malos, &c.*

Respondeo secundò, quod sicut in humanæ vitæ negotijs, nullus nisi stolidus, media ad fines vtilia relinquit, quantumuis Deus omnia prouidentia sua prædefinierit; & nemo, nisi bardus ac stupidus, sic ratiocinatur: Nouit Deus hunc agrum, verbi gratia, hoc anno feracem fore, aut sterilem: Si feracem nouit, siue à me cultus fuerit siue non, vberes mihi fructus feret. Si sterilem, ergo talis erit, etiam si ipsum assiduè coluerim. Ita & stulta est ratiocinatio argumenti propositi: Nam vt rectè ait Angelicus Doctor hic art. 8. *Sicut sic prouidentur naturales effectus, vt etiam causæ naturales ad illos naturales effectus ordinentur; sine quibus illi effectus non prouenirent: ita prædestinatur à Deo salus alicuius, vt etiam sub ordine prædestinationis cadat quidquid hominem promouet in salutem, vel orationes propriæ, vel aliorum, vel alia bona, vel quidquid huiusmodi, sine quibus aliquis salutem non consequitur. Vnde prædestinatis conandum est ad bene operandum*

dum & orandum, quia per huiusmodi, prædestinationis effectus certitudinaliter impletur. Propter quod dicitur 2. Petri 1. satagite, vt per bona opera certam vestram vocationem & electionem faciatis. Similia habet D. Prosper 2. de vocat. Gentium cap. 36. vbi sic discurrit: *Quamuis quod Deus statuit nulla possit ratione non fieri, studia tamen non tolluntur orandi, nec per electionis propositum, liberi arbitrij deuotio relaxatur, cum implendæ voluntatis Dei, ita sit prædestinatus effectus, vt per laborem operum per instantiam supplicationum per exercitia virtutum, sint incrementa meritorum; & qui bona egerint non solum secundum propositum Dei, sed etiam secundum suæ merita coronentur.* Item Gregorius magnus libro 3. Dialog. cap. 13. hæc scribit: *Obtineri nequaquam possunt, quæ prædestinata non fuerint, sed ea quæ sancti viri efficiunt, ita prædestinata sunt, vt ea precibus obtineant. Nam ipsa quoque regni prædestinatio, ita est ab omnipotente disposita, vt ad hoc electi ex labore perueniant, quatenus postulando mereantur accipere quod eis omnipotens Deus disposuit donare.*

Dices secundò: homo per auxilia sufficientia, quæ per voluntatem antecedentem, & prouidentiam generalem ordinis supernaturalis ei subministrantur, potest saluari: Ergo non requiritur prædestinatio, sed sufficit talis prouidentia & voluntas antecedens. Sed nego consequentiam, prædestinatio enim non requiritur ad hoc vt homo possit saluari, sed vt de facto saluetur; sicut donum perseuerantiæ non est necessarium ad hoc vt homo

 pos-

possit perseuerare, sed vt de facto perseueret? Vnde Augustinus de bono perseuer. cap. 1. *Hanc certè de qua nunc agimus perseuerantiam, qua in Christo perseueratur vsque in finem, nullo modo habuisse dicendus est, qui non perseuerauerit vsque in finem.* Et capit. 6. *De illa perseuerantia loquitur, qua perseueratur vsque in finem, quæ si data est, perseueratum est vsque in finem; si autem non est perseueratum vsque in finem, non est data.*

§. II.

Prædestinatio non consistit formaliter in actu voluntatis, sed intellectus, nimirum in iudicio practico subsequente electionem, quod imperium appellatur.

PRobatur prima pars, primò quia prædestinatio idem est quod perfectissima prouidentia, qua rationalis creatura ordinatur ad finem beatitudinis; At prouidentia in actu intellectus consistit, vt cap. præcedenti §. 2. ostensum est: Ergo & prædestinatio. Secundò, quia prædestinatio essentialiter est ordinatio creaturæ rationalis ad gloriam, per certa & determinata media obtinendam, quare D. Thomas illam definiens ait esse transmissionem creaturæ rationalis ad gloriam, & prædestinati in Scriptura *præordinati* dicuntur: At ordinare ad intellectum pertinet, non ad voluntatem: Ergo prædestinatio non in actu voluntatis sed intellectus consistit. Minor probatur: Tum quia ordinare vnum ad aliud est

est vnum cum alio conferre: At collatio vnius cum altero, ad intellectum practicum spectat, sicut ad speculatiuum pertinet illatio vnius ex altero: Ergo ordinare pertinet ad intellectum. Tum etiam, quia ordinare aliquid in finem idem est quod dirigere: At directio ad intellectum spectat, non ad voluntatem; quæ cùm sit potentia cœca, ab alio dirigi debet, nec ipsa dirigere potest: Ergo nec ordinare. Tum denique quia ordinare ad superiorem pertinet in humanis, quare dux in exercitu ordinat quid milites facere debeant, & Princeps in republica quid facere debeant sibi inferiores: Ergo ordinare de agendis à seipso, in homine pertinebit solùm ad supremam potentiam qualem esse intellectum docet D. Thomas pluribus in locis. Vnde Aristoteles 1. metaph. capit. 2. dicit quod *sapientis est ordinare*.

Probatur etiam secunda pars: Prædestinatio, cùm sit efficacissima & omnino infallibilis, si in aliquo actu diuini intellectus formaliter consistat, debet consistere in illo qui est omnium efficacissimus: Atqui actus iudicij antecedens electionem non est talis, sed solùm actus imperij ad subsequens, & regulans vsum & executionem: Ergo prædestinatio consistit formaliter in actu imperij. Maior constat; minor verò simul declaratur & probatur. Intellectus per iudicium præcedens electionem iudicat tantum de conuenientia mediorum in ordine ad opus, vnde ille actus explicatur per modum indicatiui, vt si dicatur, *bonum est hoc facere*, vel *hoc est conueniens facere*, & pertinet ad illam habitudinem

quam

quam dicit voluntas ad finem per modum intentionis & affectus, non verò ad eam qua tendit in finem per modum executionis & causalitatis; vnde in se non habet efficaciam ad executionem operis, nisi tantùm radicaliter: posito enim iudicio de conuenientia mediorum, potest non sequi effectus, ob difficultatem executionis. Imperium autem superaddit quandam intimationem rei exequendæ, mouendo ad hoc quod fiat; & explicatur per modum imperatiui, *fac hoc*, pertinetque ad habitudinem qua voluntas tendit in finem per modum executionis & causalitatis; quapropter stante imperio efficaci, non stat non sequi operationem & executionem mediorum: Ergo imperium est actus intellectus practici omnium efficacissimus: vnde in illo inueniuntur omnia ad constituendam essentiam prædestinationis necessaria. Est enim ex se ratio ordinis mediorum in finem, cum ad intellectum practicum ordinatio pertineat; & est efficax in virtute electionis præcedentis; actus enim voluntatis præcedens, virtualiter clauditur in actu subsecuto: quod iudicio electionem præcedenti competere nequit. Licet enim illud sit ordinario mediorum in finem, caret tamen efficacia, quam non potest habere ab electione subsequente; quia vnus actus non dat efficaciam alteri, nisi vel influat in ipsum, vel in eo virtualiter permaneat; ad quod requiritur quædam antecessio, seu prioritas, saltem virtualis, quam non habet electio respectu iudicij à quo regulatur, sed solùm respectu imperij ad illam subsequentis, quo regulatur vsus seu executio.

§. III,

§. III.

Soluuntur obiectiones.

OBijcies primò contra primam partem assertionis: Prædestinati in Scriptura *electi* appellantur: Sed electio est actus voluntatis: Ergo prædestinatio ad voluntatem pertinet. Vnde D. Thomas in opusc. de prædestinatione cap. 1. sic ait: *Quamuis prædestinatio præsupponat actum cognitionis, nominat tamen actum voluntatis eligentis &c.*

Respondeo ex eodem S. Doctore quæst. 6. de verit. art. 1. ad 2. quod licet prædestinatio non sit idem quod electio, quia tamen præsupponit eam, inde est, quod prædestinati electi dicuntur. Ad locum verò desumptum ex opusculo de prædestinatione, negandum est opusculum illud esse D. Thomæ, non enim habetur inter alia opuscula, nec in editione Romana, quæ cœteris præferenda est, inter opera D. Th. recensetur sed reperitur solùm in fine primæ partis, Lugdunensis impressionis factæ 1552. vbi ab aliquo studioso fuit insertum. Vel verba illa, *Prædestinatio nominat actum voluntatis*, interpretari possumus de nominatione præsuppositiua & de connotatione, si de actu voluntatis in seipso intelligantur. Vel de actu voluntatis non in seipso & formaliter sed virtualiter, quatenus virtute continetur in actu imperij intellectus, ab illo participante efficaciam. Eodem modo explicanda sunt aliqua SS. Patrum testimonia, quibus videntur prædestinationem in actu

actu voluntatis constituere. Et illud Apostoli ad Roman. 9. *Iacob dilexi, Esau autem odio habui*, prædestinatio enim & reprobatio, dilectio & odium appellantur, ad significandum, quod vtraque actum voluntatis supponit, vt docet D. Thomas vbi supra.

Obijcies secundò: De conceptu prædestinationis non solùm est ordinatio, sed etiam motio quoad exercitium: Sed mouere pertinet ad voluntatem, cùm illa sit primum mouens quoad exercitium: Ergo & prædestinare.

Respondeo quod mouere absolutè pertinet ad voluntatem, non autem mouere motione ordinatiua, quæ prædestinationis essentiam ingreditur; talis enim motio est ab intellectu, in virtute præcedentis actus voluntatis.

Instabis: Esse volitiuum ita est proprium voluntatis, vt nullo modo intellectui communicari possit: Ergo & esse motiuum quoad exercitium.

Sed nego consequentiam & paritatem: Ratio discriminis est, quia ratio volitiui est substantia actus voluntatis, efficacia autem motiua, non est substantia, sed modus eius vnde sicut libertas, tametsi voluntati tribuatur vt primo principio, actui tamen intellectus, ex subordinatione ad voluntatem communicatur quia illa est quidam modus illius; ita ob eandem rationem intellectui efficacia motiua communicatur licet ratio volitiui illi communicari nequeat.

Obijcies tertiò contra secundam partem: Prædestinatio est causa suorum effectuum: Sed imperium subsequens electionem, non est

est causa effectuum prædestinationis; nam illi ex vi decreti seu obiectionis efficacis Dei, constituuntur futuri; Ergo prædestinatio non consistit in imperio electionem subsequente, sed potiùs in ipsa electione prædestinatorum ad gloriam. Vnde si per impossibile, posita electione efficaci, non sequeretur imperium, homines essent prædestinari.

Respondeo, concessa maiori, negando minorem, & ad eius probationem, distinguo Antecedens: Ex vi decreti seu electionis efficacis constituuntur futuri, inchoatiuè, & in ordine intentionis, concedo Antecedens. Completè, & in ordine tam intentionis quam executionis, nego Antecedens & consequentiam. Sicut enim in sententia illorum qui admittunt in Deo potentiam executiuam, ab intellectu & voluntate virtualiter distinctam, ex hoc quod electio diuinæ voluntatis sit efficax, non sequitur ex vi illius rem electam constitui completè futuram, ita vt necessarius non sit concursus potentiæ exequentis, quæ est posterior ipsa, eò quod solum in suo ordine illam futuram constituat; ita nec in nostra sententia sequitur necessarium esse concursum imperij diuini, sed solùm colligitur illum cum efficaci electione esse infallibiliter connexum. Vnde si per impossibile posita electione non sequeretur imperium, homines essent prædestinati solum incheatiuè, non tamen formaliter & completè, nec in tali casu gloriam consequerentur, sed solùm esset gloria inchoatiuè futura, cùm ad executionem & productionem rerum, non sufficiat electio, seu decretum intentiuum, sed præterea re-

quiratur vſus actiuus, ſeu decretum executiuum, & conſequenter imperium illud dirigens.

Aliæ obiectiones tangunt exiſtentiam actus imperij, non prout in Deo, ſed prout in nobis, ſubindeque commodiùs proponentur & ſoluentur in tractatu de actibus humanis, vbi agemus de actu imperij.

§. IV.

Prædeſtinatio non eſt pars ſubiectiua, ſed obiectiua diuinæ prouidentiæ.

SEnſus huius aſſertionis eſt, prouidentiam diuinam non comparari ad prædeſtinationem, ſicut ſuperius ad ſuum inferius, ita vt diuidatur in quatuor vel quinque attributa, nempe in prouidentiam naturalem, ſupernaturalem generalẽ, prędeſtinationem, reprobationem, & prouidentiam ordinis hypoſtatici; ſed ſicut ad partem ſui obiecti adæquati, ita vt vna & eadem prouidentia, virtualiter indiſtincta, attingat illos tres ordines naturæ, gratiæ, & vnionis hypoſtaticæ, & ſolùm ratione diuerſorum obiectorum materialium ad quæ ſe extendit, diuerſa nomina ſortiatur; ſicut ſcientia diuina, licet ſit vnicũm attributum virtualiter indiſtinctum, per ordinem tamen ad diuerſa connotata, & obiecta materialia, diuiditur in ſcientiam ſimplicis intelligentiæ, viſionis, & approbationis, & diuerſis nominibus inſignitur.

Aſſertio ſic explicata probatur hac ratione fundamentali; Vnitas aut diuerſitas prouiden-

dentiæ sumitur ex fine vltimo intento à prouisore, & non ex finibus particularibus rerum prouisarum; alioquin tot essent prouidentiæ specie distinctæ, quot sunt fines particulares rerum distincti secundùm speciem, & alia esset prouidentia secundùm speciem pro animalibus, alia pro hominibus, alia pro Angelis, quod nullus vnquam dixit: Sed vnicus tantùm est finis intentus à Deo in prouidentia omnium rerum, nempe sua gloria, & manifestatio suorum attributorum: Ergo & vnica prouidentia se extendens ad omnia quæ sunt ordinis naturæ, gratiæ, & vnionis hypostaticæ. Sicut vnica potentia in Deo virtualiter indistincta, se extendit ad omnes effectus producibiles, vnica scientia ad omnia scibilia, vnica ars ad omnia factibilia, vnica lex æterna ad omnia quæ Deus iubet vel prohibet.

Dices, dantur in Deo plures ideæ specie diuersæ: Ergo & plures prouidentiæ virtualiter inter se distinctæ.

Sed nego consequentiam & paritatem, nam vt colligitur ex D. Thoma supra q. 15. art. 2. ad 2. inter ideam & prouidentiam notabile intercedit discrimen, consistens in eo quod prouidentia se tenet ex parte Dei prouidentis & intelligentis, & significatur vt id quo Deus practicè intelligit & ordinat de agendis, vnde quoad vnitatem in modo attingendi proprium obiectum, cum intellectu diuino commensurari debet; subindeque sicut ille est vnicus, absque virtuali discrimine, ita & prouidentia. Idea verò se tenet ex parte obiecti intellecti, & significatur vt id quod à Deo intelligitur; vnde non cum intellectu, sed cum

obiecto proportionatur quoad vnitatem vel diuersitatem, atque adeò cum obiecta à Deo intellecta plura sint, plures etiam dantur ideæ in intellectu diuino.

Ex dictis colligitur primò, optimam esse prædestinationis definitionem, traditam ab Augustino in libro de bono perseu. cap. 14. his verbis: *Prædestinatio sanctorum nihil aliud est quàm præscientia & præpartatio beneficiorum quibus certissimè liberantur quicumque liberantur*. Vbi nomine præscientiæ intellexit Augustinus scientiam Dei practicam seu approbationis, diuinæ voluntatis decreto innixam, quæ non supponit, sed facit rerum existentiam & futuritionem, & ad quam pertinet actus imperij, in quo essentialiter consistit prædestinatio: Aliæ verò particulæ declarant certitudinem & infallibilitatem mediorum & auxiliorum, quibus prædestinati in æternam perducuntur beatitudinem.

Colligitur secundò, bonam pariter esse definitionem prædestinationis desumptam ex D. Thoma hìc art. 1. his verbis: *Prædestinatio est ratio transmissionis creaturæ rationalis in finem vitæ æternæ*. Vbi prima particula, nempe *ratio*, tenet locum generis, & denotat prædestinationem, sicut & aliàs partes obiectiuas prouidentiæ Dei esse actum diuini intellectus. Reliquæ verò tenent locum differentiæ, nam in primis ly *transmissionis* denotat ordinem specialem prædestinati, videlicet per specialia auxilia quibus infallibiliter perducitur in vitam æternam; & per hoc differt à generali prouidentia etiam supernaturali, per quam etiam reprobi ordinantur ad gloriam, at

at non specialiter, siue efficaciter, per auxilia specialia, sicut prædestinati; sed generaliter tantùm siue sufficienter, pér collationem vel oblationem auxiliorum sufficientium. Secundò ly *creaturæ rationalis* significat differentiam prædestinationis ex parte subiecti à prouidentia naturali, nam subiectum prædestinationis est sola creatura rationalis, prouidentiæ autem subiectum est omnis creatura. Tertiò ly *in vitam æternam* assignat aliam differentiam, qua prædestinatio hominum & Angelorum, siue puræ creaturæ intellectualis, distinguitur à prædestinatione Christi, siue hominis Dei, hæc enim fuit ad esse naturale filij Dei, cùm tamen prædestinatio hominum & Angelorum sit tantùm ad vitam æternam & claram Dei visionem, per quam fit perfecta adoptio in filium Dei, iuxta illud Apostoli ad Roman. 8. *Nos ipsi primitias spiritus habentes, intra nos gemimus, adoptionem filiorum Dei expectantes.*

§. V.

Electio prædestinatorum ad gloriam, non habet aliam causam motiuam, quam diuinam bonitatem; non verò merita præuisa, quæ sunt potiùs effectus quam motiuum prædestinationis.

HÆc assertio (quæ vt ait Bellarminus lib. 2. de gratia & libero arbit. c. 11. *Non quorumuis Doctorum opinio, sed fides Ecclesiæ Catholicæ dici debet*) probatur primò duplici argumento ex Scriptura & SS. Patribus de-

sumpto. Primum est: Iuxta Scripturam & SS. Patres nulla potest reddi ratio, cur vnus eligatur ad gloriam, non verò alter, sed hoc simplicem Dei voluntatem, & ad iudicia eius inscrutabilia, atque infinitam diuinæ sapientiæ altitudinem, referendum est: At hoc esset falsum, si electio prædestinatorum ad gloriam, fieret ex præuisis meritis, tanquam à causa: Ergo illa non habet pro causa motiua præuisionem meritorum, sed dūtaxat diuinam bonitatem. Maior constat primò ex Apostolo ad Roman. 9. vbi de causa nostræ prædestinationis ex instituto differens, eam refert in solam Dei miserentis voluntatem, eligentis hos, & relinquentis illos; & ad hoc probandum inducit exemplum duorum geminorum, Iacob & Esau, qui *cùm nondum nati essent, nec aliquid boni egissent aut mali, non ex operibus, sed ex vocante dictum est, Iacob dilexi, Esau autem odio habui*. Et paulò, post: *Miserebor cuius misereor, & misericordiam præstabo cuius miserebor*. Id est (vt clariùs dicitur Exod. 33.) *miserebor cui voluero, & clemens ero in quem mihi placuerit*. Et iterum: *Non est volentis, neque currentis, sed miserentis Dei*. Et statim præuidens & præfocans querelam quam facturi erant gratuitæ prædestinationis impatientes, dum dicunt: *Quid adhuc quæritur? Voluntati enim eius quis resistit?* Subiungit increpando: *O homo tu quis es qui respondeas Deo! Nunquid potest dicere figulus luti ei qui se finxit, quare me fecisti sic?* Vbi totam difficultatis decisionem ad simplicem Dei voluntatem reuocat. Et cap. 11. sequenti postquam satis diu locutus est de

præ-

prædestinatione secundùm propositum, totum discursum hac exclamatione concludit: *O altitudo diuitiarum sapientiæ & scientiæ Dei, quam incomprehensibilia sunt iudicia eius, & inuestigabiles viæ eius?*

Eadem maior constat secundò ex Augustino de prædest. in. sanct. cap. 7. vbi sic ait: *Ex duobus ætate grandæuis impijs, cur hic assumatur, & alter relinquatur: O iudicia Dei incomprehensibilia!* Et epist. 112. explicans significationem ligni crucis, ad profundum reducit occultam rationem cur vnus eligatur, non verò alter. Item in lib. soliloquiorum animæ ad Deum cap. 28. quod est de profunda prædestinatione & præscientia Dei, alloquens Deum sic ait: *Mundas autem de nobis filijs hominum, eos in quibus tibi placuit habitare, quos ab inaccessibilibus profundis secretis iudiciorum incomprehensibilium sapientiæ tuæ, semper iustorum, licet occultorum, sine eorum meritis prædestinasti ante mundum, vocasti de mundo, iustificasti in mundo, & magnificas eos post mundum. Non omnibus autem hoc facis, quod admirantur tabescentes omnes sapientes terræ.* Demum lib. de bono perseu. cap. 12. docet in paruulis sine baptismo decedentibus perperam recurri ad casum, cùm nec passer cadat in terram sine voluntate patris cœlestis; vel ad incuriam parentum, quibus plerumque festinantibus, & paratis ministris, puer moritur; sed id tribuendum esse occultæ Dei voluntati, qui noluit vt illis applicaretur baptismus. Vnde Prosper ad cap. 4. Gall. *Respiciantur etiam inter Christianos tot millia paruulorum, qui ab hac vita sine baptismo*

transierunt, quibus nec plantator prædicare, nec rigator potuit subuenire.

Constat tertiò eadem maior ex D. Thoma hic q. 23. art. 5. ad 3. vbi hæc scribit: *Quare hos elegit ad gloriam, & alios reprobauit, non habet rationem nisi diuinam voluntatem: Vnde Augustinus dicit super Ioannem, quare hunc trahat & alium non trahat, noli velle dijudicare, si non vis errare. Sicut etiam in rebus naturalibus, quod hæc pars materiæ sit sub ista forma, & illa sub alia, dependet ex simplici diuina voluntate: Sicut ex simplici voluntate artificis dependet, quod ille lapis est in ista parte parietis, & ille in alia, quamuis ratio artis habeat quod aliqui sint in hac, & aliqui sint in illa.* Similia habet 3. contra Gent. cap 161.

Minor etiam videtur manifesta, si enim electio prædestinatorum fieret ex præuisis, meritis tanquam à causa motiua, facilè posset reddi ratio, cur vnus eligatur ad gloriam, non vero alter, nempe quia Deus præuidit merita vnius, & mala opera alterius, subindeque non oporteret recurrere ad simplicem Dei voluntatem, & ad iudicia eius inscrutabilia. Vnde Augustinus in Enchirid. cap. 98. explicans prædictum locum Apostoli; *Iacob dilexi, Esau autem odio habui*, sic ait: *Quæ in re si futura opera, vel bona huius, vel mala illius, quæ Deus vtique præsciebat, vellet intelligi, nequaquam diceret non ex operibus, sed diceret ex futuris operibus, eoque modo istam solueret quæstionem, imò nullam quam soluere opus esset, faceret quæstionem.* Et epist. 105. ad Sixtum; *Quis* (inquit) *istum acutissimum sen-*

sensum defuisse Apostolo non miretur! Hoc quippe ille non vidit; quando sibi velut obuersantis obiecta quæstione, non id potius tam breue, tam apertum, tam sicut isti (scilicet Pelagiani) *putant verum absolutumque respondit. Hic erat locus dicendi quod isti sentiunt; Non autem hoc dicit Apostolus.*

Alterum argumentum ex scriptura desumptum, petitur ex eo quod prædestinatio frequenter sortis nomine in scriptura designatur: ad Ephes. 1. *Sorte vocati sumus secundum propositum eius qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ.* Ad Coloss. 1. *Dignos nos fecit in partem sortis Sanctorum in lumine.* Huius autem appellationis nulla alia ratio esse potest, nisi quia sicut aliquid dicitur sorte alicui contingere, quod ei accidit absque præuia causa & studio eius; ita prædestinationis nulla reperitur causa ex parte nostri, sed illa in solam gratuitam Dei electionem reducenda est. Hoc argumento ex sortis appellatione desumpto vtitur S. Augustinus concione 2. super Psalm. 30. ad gratuitam prædestinationem electorum suadendam. Illam etiam probat lib. de gratia & libero arbitrio cap. 9. ex eo quod ad Roman. 6. vita æterna *gratia Dei* appellatur: *Cùm posset* (inquit) *dicere Apostolus, & rectè dicere, stipendium iustitiæ vita æterna, maluit tamen dicere, gratia Dei vita æterna vt hinc intelligeremus, non pro meritis nostris Deum nos ad æternam vitam, sed pro sua misericordia perducere.* Quod verificari non potest de perductione ad vitam æternam in executione, quia hæc stipendium iustitiæ est, vnde dicere quod datur sine

meritis, esset error: Ergo loquitur de illa in intentione, & de ipsa electione prædestinatorum ad gloriam, quæ est purè gratuita, quamuis ipsa gloria in executione per merita sit acquirenda.

Probatur secundò nostra sententia ex eodem Augustino, qui non solùm locis iam relatis gratuitam Dei prædestinationẽ manifestè docet, sed etiam in libro de corrept. & gratia cap. 7. vbi sic ait: *Electi sunt* (vndecim Apostoli) *ad regnandum cum Christo, non quomodo electus est Iudas ad opus cui congruebat. Cum itaque audimus, nonne duodecim vos elegi, & vnus ex vobis diabolus est? Illos debemus intelligere electos per misericordiam, illum per iudicium: Illos ergo elegit ad obtinendum regnum suum, illum ad effundendum sanguinem suum.* Insigne est hoc testimonium pro nostra sententia, in eo enim est sermo de electione ad regnandum, atque adeò ad gloriam; item de electione ante præuisa merita, vtpote quam dicit factam per misericordiam, & non per iudicium, id est per discussionem meritorum.

Potest insuper nostra assertio suaderi argumento morali, desumpto ex effectbus quos Augustini de prædestinatione doctrina apud Massilienses produxit. Constat enim ex epistolis D. Prosperi & D. Hilarij ad Augustinum scriptis, Massilienses propterea fuisse turbatos, quod existimarent ex doctrina Augustini de prædestinatione, fatum induci, tolli libertatem arbitrij, in desperationem homines adduci, & alia similia, quæ nobis etiam obijciunt Aduersarij. Quonam antem etiam ficto

co-

colore, viri illi acutissimi; Augustino objicere talia potuissent, si existimassent prædestinationem quam docebat, præscientiam operum seu humanæ cooperationis supponere. Delirium certè est, aliquid huiusmodi de tali prædestinatione somniare, cuius decretum omni ex parte in hominis potestate constituitur. Insanum verò credere est, illas ab eis profundi potuisse querimonias, qui vltrò plena voce & professione protestabantur in eisdem epistolis Prosperi & Hilarij, se prædestinationem secundum præscientiam operum recipere, se illos ponere prædestinari atque eligi, quos Deus præscierit credituros; denique quid isertis verbis dicebant apud Faustum illorum coripheum. *Nisi præscientia explorauerit, prædestinatio nihil decernit*: Ergo existimabant prædestinationem saluandorum, quam docebat Augustinus, omnem meritorum præuisionem antecedere: Ergo cùm Augustinus in libris quos rescripsit non negauerit hanc fuisse suam doctrinam, nec de Massiliensibus conquestus sit, quod sententiam alienam sibi imponerent, signum manifestum est, eam fuisse eius sententiam, quæ docet prædestinatos ad gloriam, fuisse ad eam electos ex mera Dei voluntate, ante præuisionem meritorum. Vnde cùm sententia Augustini in materia de prædestinatione sit doctrina totius Ecclesiæ, & à pluribus Summis Pontificibus fuerit approbata: *Videant* (inquit Baronius tomo 6. num. 32.) *quanto periculo quidam ex Recentioribus, dum in Nouatores insurgunt, vt eos confutent, à Sancti Augustini sententia de prædestinatione recedant; cùm alioquin*

arma non desint quibus hæreticis profligentur.

§. VI.

Triplici ratione Theologica eadem veritas suadetur.

PRima est: Merita nostra sunt effectus prædestinationis: Ergo prædestinatio non est ex præuisis meritis. Consequentia est manifesta, si enim merita sunt effectus prædestinationis & electionis, non potuerunt præuideri certò futura, ante prædestinationem & electionem, cùm effectus non possit præuideri vt futurus, ante suam causam; si autem ante prædestinationem non sunt præuisa vt futura, non potuerunt mouere Deum ad prædestinandum; neque enim Deus prædestinat ex præuisione meritorum possibilium, aliàs omnes essent prædestinati. Antecedens verò, in quo est difficultas, probatur multipliciter: Primò ex Apostolo ad Ephes. 1. dicente Deum nos forte elegisse, *vt essemus sancti*: Ergo ipsa electio influit & causat sanctitatem & merita. Secundò ex Augustino de prædest. sanctorum cap. 18. vbi ponderans & vrgens præfata Apostoli verba, sic ait: *Intueamur ergo verba Apostoli: Sicut elegit nos in ipso vt essemus sancti immaculati. Non ergo quia futuri eramus, sed vt essemus. Nempe certum est, nempe manifestum est: Ideo quippe tales eramus futuri, quia elegit ipse prædestinans, vt tales per gratiam eius essemus*. Item libr. 5. contra Iulian. cap. 3. *Nullum* (inquit) *elegit dignum, sed eligendo fecit di-*

dignum. Similiter epist. 105. ad Sixtum ait quod *eligendos fecit, non inuenit*. Tertiò ex D. Prospero 2. de vocat. Gentium cap. 35. dicente: *Deus his quos elegit sine meritis dat vnde ornantur ex meritis*. Quibus verbis apertè docet, merita esse effectus prædestinationis, non verò causam illius motiuam. Quartò ex D. Thoma in cap. 9. Epist. ad Roman. vbi sic ait: *Manifestum est quod omne beneficium quod homini confert Deus ad salutem, est prædestinationis effectus: Diuinum autem beneficium non solùm se extendit ad infusionem gratiæ, sed etiam ad gratiæ vsum*: Vnde cùm merita, seu bona opera, procedant ex bono vsu gratiæ, manifestum est, iuxta doctrinam D. Thomæ, illa esse prædestinationis effectus. Quintò ratione: Non possunt enim intelligi merita vt ad gloriam conducentia, sine dono perseuerantiæ: Sed donum perseuerantiæ est effectus prædestinationis, & subsequitur intentionem dandi gloriam: Ergo similiter & merita. Minor probatur, si donum perseuerantiæ non subsequeretur, sed præcederet prædestinationem, daretur per prouidentiam generalem, subindeque omnibus conferretur, quod est apertè falsum, & contra Augustinum locis supra §. 1. relatis, vbi asserit, nullum dicendum esse habuisse donum perseuerantiæ, nisi qui perseuerauerit vsque in finem, subindeque nisi fuerit prædestinatus.

Secunda ratio est: Licet intendens efficaciter dare aliquid alteri, per modum præmij, si non habeat in sua potestate eius merita necessariò priùs debeat illa præuidere, secùs tamen si habeat illa in sua potestate: Atqui Deus ha-

habet in sua potestate merita hominum, quia hæc non de nostræ voluntatis potestate, sed de sua prædestinatione promittit & donat, vt docet Augustinus de prædest. Sanct. cap. 10. Ergo potest intendere efficaciter dare gloriam hominibus, per modum præmij & coronæ, antecedenter ad præuisionem meritorum, obligando se, ex vi talis intentionis & voluntatis, ad dandum illis ipsa merita & bona opera, & quidquid ad merendum requiritur; iuxta illud quod ex D. Prospero iam retulimus: *Deus his quos elegit sine meritis dat vnde ornantur ex meritis.*

Ex quo intelliges notabile discrimen quod intercedit quantum ad hoc inter Deum & Reges ac Principes terræ: nam Princeps non potest intendere efficaciter dare militi arma vel equum in præmium, nisi prius eius merita præuideri, quia in sua potestate non habet merita militum, nec illorum industriam, seu bonum vsum equi & armorum: Deus verò in sua potestate habet merita hominum, & bonum vsum liberi arbitrij, vt docet Augustinus lib. 1. retract. cap. 3. his verbis: *Quia omnia bona, & magna, & media, & infima à Deo sunt, sequitur vt à Deo sit & bonus vsus liberæ voluntatis, qui in magnis numeratur bonis.* Quare potest ante merita præuisa intendere efficaciter dare hominibus gloriam, per modum præmij & coronæ, per merita danda conferendæ.

Tertia ratio, quæ præcipua & fundamentalis est, traditur à D. Thoma art. 4. huius quæst. 23. poteſtque sic breuiter & clarè proponi. Qui ordinatè vult, prius vult finem, quam me-

media ad finem : Sed Deus o dinatè vult : Ergo priùs vult finem,quam media ad illum : Sed gloria est finis , & merita sunt media ad illum conducentia : Ergo priùs vult gloriam, quam merita, & consequenter electio ad gloriam non est ex præuisione meritorum .

Nec valet quod respondent aliqui , maiorem non esse veram , quando qüis vult finem alteri , vel quando finis intenditur vt præmium & vt corona,vt contingit in proposito . Nam siue finis intendatur sibi, siue alteri, siue habeat rationem præmij & coronæ, siue non , deb t semper esse ratio volendi media , cùm tota bonitas mediorum sumatur à bonitate finis : Ergo ille semper est priùs volitus & intentus .

Non obest etiam quod alij dicunt , nimirum non esse necesse intentionem efficacem finis præcedere in Deo electionem efficacem mediorum , sed sufficere volitionem & intentionem finis inefficacem . Sicut enim (inquiunt) pater v. g. ex simplici & inefficaci voluntate , qua vult filium suum Doctorem vel Episcopum fieri , mouetur vt ei præbeat studiorum subsidia : ita etiam Deus ex inefficaci intentione & voluntate antecedente, qua vult omnibus dare gloriam,moueri potest ad electionem mediorum efficaciter ad illam conducentium . Non obest inquam hæc responsio , potest enim efficaciter confutari . Primò , quia electio mediorum debet proportionari intentioni finis : Ergo efficax electio medij efficacis ad finem , efficacem finis intentionem supponere debet , vt debita proportio saluetur . Ille enim esset planè imprudens & stul-

ſtultus, qui non intenderet efficaciter aliquem finem, & tamen eligeret media efficaciter ad illum conducentia. Secundò, non minùs electio ſupponit intentionem, quam executio electionem: At realis & efficax finis executio per media, neceſſariò ſupponit efficacem electionem: Ergo pariter efficax electio, neceſſariò ſupponit efficacem intentionem. Nec valet exemplum adductum: Pater enim filio Epiſcopatum deſiderans, non habet illum in ſua poteſtate, neque exhibet media efficacia ad eius aſſecutionem, & ſic non mirum quod illa mediorum diſpoſitio, ex efficaci intentione finis non oriatur: Deus autem prædeſtinans homines ad gloriam, & finem acquirendum, & media ad illum efficaciter conducentia, nempe merita hominum, habet in ſua poteſtate, vt ſupra oſtenſum eſt: vnde repugnat vt ex inefficaci voluntate ſaluandi homines, moneatur ad electionem efficacem mediorum.

Ex his confutata manet aliorum reſponſio, qui dicunt ante merita præuiſa volitam eſſe à Deo beatitudinem in communi, non tamen in particulari, & vt applicatum alicui determinatæ perſonæ, v. g. Petro. Nam volitio gloriæ ſolùm in communi, & nulli in particulari applicata, non poteſt eſſe efficax, ſed tantùm ſimplex complacentia & amor illius; cùm beatitudo in communi, & vt abſtrahit à circumſtantijs & à perſonis in particulari, non poſſit in actu, nec ſub hac ratione ab aliquo aſſequibilis ſit: Ergo ſi electio efficax mediorum ſupponat intentionem efficacem finis, & non ſolùm ſimplicem complacentiam & amorem

rem illius, vt iam ostendimus, ante volita & præuisa merita, debet supponi in Deo intentio beatitudinis in particulari, & vt applicatæ determinatis personis, & non solùm volitio Beatitudinis in communi, & vt abstrahit à circumstantijs & personis in particulari. Præterquam quod velle aliquid in communi, & postea in particulari, dicit imperfectionem, vtpote processum ab imperfecto ad perfectum: Ergo repugnat quòd Deus prius velit gloriam hominibus in communi, & postea in particulari. Maximè quia voluntas consequens & efficax, qualis est electio ad gloriam, non fertur in res in communi, sed in particulari, & cum omnibus circumstantijs.

Demum facilè confutari potest solutio aliorum, qui dicunt intentionem efficacem finis præsupponi ad electionem mediorum, si media non solum sint efficacia; sed etiam formaliter vt talia eligantur: secùs autem, si quamuis media efficacia sint, non tamen vt efficacia formaliter amentur, qualiter in præsenti contingere docent. In primis enim hæc responsio destruit decretum prædestinationis, de cùius intrinseca ratione est, quod sit præparatio mediorum efficacium, vt formaliter talia sunt & beneficiorum Dei quibus certissimè liberantur quicumque liberantur, vt ex definitione Augustini supra tradita constat. Deinde quæro, an quando Deus intendit efficaciter dare gloriam electis, in illo priori intentionis cognoscat efficaciam mediorum quæ ad illam producunt, vel non? Si non cognoscit, caret scientia, si verò eam cognoscit, & tamen illa vt efficacia non eligit, caret prudentia.

Quo-

Quomodo enim prudenter procedit qui intendens assecutionem alicuius finis, qui vnicè dependet ab efficacia mediorum, eligit media quæ quidem cognoscit esse efficacia, & tamen non vult ea vt efficacia? Sic enim manifestè exponitur casui & fortunæ, ac frustrationi finis quem intendit. Addo quod electio solùm efficax auxiliorum gratiæ quoad physicam entitatem, communis est prædestinatis & reprobis, cùm istis conferantur auxilia sufficientia, quæ iuxta Molinam, Lessium, & alios recentiores, non distinguuntur entitatiuè ab auxilijs efficacibus: At electio discernens prædestinatos à reprobis, nequit illis esse communis: Ergo debet esse efficax non solum respectu entitatis auxiliorum, sed etiam respectu efficaciæ, & connexionis quam habent cum gloria.

§. VII.

Præcipuæ obiectiones soluuntur.

Obijciunt in primis Aduersarij illud Apostoli ad Roman. 8. *Quos præsciuit, hos & prædestinauit conformes fieri imagini filij sui:* Quibus verbis præscientia boni vsus liberi arbitrij videtur supponi ad prædestinationem. Vnde Ambrosius lib. 9. de fide: *Non ante prædestinauit quam præscierit, sed quorum merita præsciuit, eorum præmia prædestinauit.* Et Fulgentius lib. 5. ad Monim. *Prædestinauit ad regnum quos ad se præsciuit misericordiæ præuenientis auxilia redituros:*

Respondeo in prædicto Apostoli testimonio, verbum *prædestinauit*, significare comple-

pletam prædestinationem, siue actum imperij, in quo formaliter consistit: verbum autem *præsciuit* sumi pro præscientia antecedente quidem illum actum imperij, sed tamen consequente & fundata in ipsa electione efficaci ad gloriam, quæ est quasi radicalis & initiatiua prædestinatio. Vnde sensus Apostoli est, quos Deus consequenter ad eorum electionem efficacem ad gloriam, præsciuit esse futuros intuitiuè & radicaliter conformes imagini filij sui, hos per actum imperij completè prædestinauit, ad hoc vt sint completè & formaliter conformes eidem imagini filij sui. Quare ex illo loco solùm concluditur, præscientiam boni vsus liberi arbitrij, haberi initiatiuè à Deo, ante actum imperij, in quo formaliter consistit prædestinatio; sed non ante electionem efficacem ad gloriam, quæ actum illum præcedit, & dicitur prædestinatio radicaliter. In quo etiam sensu explicari possunt verba Ambrosij & Fulgentij, præsertim cum Augustinus de bono perseuer. cap. 18. dicat: *Quid nos prohibet quando apud aliquos verbi Dei tractatores legimus præscientiam Dei, & agitur de voluntate electorum, eandem intelligere prædestinationem*. Id est scientiam fundatam in decreto & prædefinitione voluntatis diuinæ.

Obijciunt secundò difficile Augustini testimonium, desumptum ex libro 1. ad Simplicianum quæst. 2. vbi sic ait: *Electio non præcedit iustificationem, sed electionem iustificatio, nemo enim eligitur, nisi iam distans ab illo qui reijcitur: vnde quod dictum est, quia elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, non video quo-*

quomodo sit dictum, nisi præscientia.

Relicta Bellarmini responsione, dicertis Augustinum libros ad Simplicianum iuuenem scripsisse, & senem effectum, sententiam de electione ad gloriam, quam loco citato docuerat, retractasse: Respondent plures ex nostris Thomistis, loqui Augustinum, non de electione æterna, sed de creatione electionis temporali, de qua verum est, eligendorum distantiam supponere, nec liberalem esse, sed ex iustitia. Verùm hæc responsio efficaciter potest confutari, nam Augustinus, postquam de electione ad gloriam, de qua ibi loquebatur, asseruit distantiam eligendorum à reijciendis supponere; de eadem electione explicans verba Apostoli ad Ephes. 1. *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem*, asseruit non posse aliter intelligi, nisi præscientia; quia scilicet, quamuis ab æterno merita in re non supponat, supponit tamen illa ab æterno in mente diuina præuisa: At si loqueretur de electione temporali, sumpta pro executione, hæc explicatio verbis Apostoli adaptari non posset: cùm executio electionis temporalis sit, & merita electorum tempore præexistentia supponat: Ergo illa interpretatio Augustini textui non congruit.

Meliùs ergo respondetur, præter decretum intentiuum gloriæ, meritorum præuisionem antecedens, dari aliud executiuum circa gloriam, merita præuisa supponens. Nam sicut in nobis intentio & vsus sunt duo actus voluntatis distincti, quorum primus electionem mediorum præcedit, secundus verò eam subsequitur, & circa executionem mediorum

&

& finis versatur: Ita de Deo nostro modo intelligendi asserendum est, & in voluntate diuina, præter electionem mediorum ad ordinem intentionis spectantem, admittendum est decretum executiuum, ab electione aliqua ratione distinctum, quod decretum est ipsa volitio qua Deus vult efficaciter exequi media quibus prædestinati suò tempore gloriam consequantur. Et de isto decreto intelligendum est id quod docet Augustinus loco citato, nempe illud supponere iustificationem à Deo præuisam in suo decreto, & præscientiam meritorum. In quo etiam sensu explicari possunt alij Patres, qui dicunt præscientiam meritorum antecedere prædestinationem; hoc enim verum est de prædestinatione sumpta pro decreto executiuo illius, non verò de prædestinatione sumpta pro decreto intentiuo gloriæ, quod merè gratuitum est, & præscientiam meritorum antecedens. Eodem modo intelligi & explicari debet D. Thomas dum super cap. 8. epistol. ad Romanos lect. 6. exponens hæc verba Apostoli, *quos præsciuit, hos & prædestinauit*, ait quod rationabiliter diceretur, quod præscientia meritorum est causa prædestinationis, si hoc intelligeretur de prædestinatione ad gloriam, non verò de prædestinatione ad gratiam, quia hoc esset ponere gratiam dari ex meritis nostris. Ibi enim S. Doctor sumit prædestinationem, non pro decreto intentiuo gloriæ, quod in eius sententia meritorum præuisionem anteuertit, sed pro decreto executiuo illius, quod merita præuisa supponit; solùmque intendit docere, hoc intercedere di-

discrimen inter prædestinationem ad gloriam, & prædestinationem ad gratiam, in ordine executionis consideratas; quod prima non est purè gratuita, sed dependet à præscientia meritorum; secunda verò est purè gratuita, & independens à meritis.

Duplex hoc decretum intentiuum & executiuum complexus est Augustinus serm. 7. de verbis Apostoli, vbi ait: *Eligit autem Deus, sicut dicit Apostolus, secundùm suam gratiam* (ecce decretum intentiuum liberale & gratuitum) *& secundùm illorum iustitiam.* En decretum executiuum, merita prauisa supponens.

Ratio etiam suadet, duo illa decreta in Deo admittenda esse: Nam actus exterior habere nequit honestatem alicuius virtutis specialis, nisi actus aliquis interior voluntatis, eadem honestate formaliter gaudeat; sicut enim actui exteriori non competit formaliter libertas, ita nec honestas, seu bonitas moralis, quæ in libertate fundatur, eamque supponit: Sed exterior gloriæ collatio gaudet formaliter honestate iustitiæ, vt docent Theologi in tractatu de merito: Ergo datur aliquis actus voluntatis diuinæ, huiusmodi honestate formaliter gaudens, cumque electio ad gloriam spectans ad ordinem intentionis, tali honestate non gaudeat, sed sit purè gratuita & liberalis, admittendum est in Deo decretum executiuum induens talem honestatem.

Confirmatur: Merita, cùm sint media moralia, non aliter causant finis executionem, nisi mouendo voluntatem præmiantis, vt velit præmium conferre: Ergo si merita iustorum

cau-

causent temporalem gloriæ executionem, mouent voluntatem diuinam, illamque inclinant ad gloriæ exhibitionem : Sed diuina voluntas temporaliter moueri non potest, nec motiuum aliquod de nouo in tempore habere, sicut nec in tempore aliquid velle de nouo : Ergo ab æterno mouetur à meritis, cùmque de voluntate gloria in entiua hoc nequeat verificari, necessariò admittendum est in Deo Decretum aliquod executiuum, ab intentiuo distinctum, quod merita præuisa supponat, & ab illis tanquam à causa motiua dependeat. Per hanc doctrinam, & huius duplicis decreti distinctionem, non solùm explicantur plura SS. Patrum testimonia, quæ videntur militare contra nostram sententiam, sed etiam præcipua Aduersariorum fundamenta soluuntur, vt constabit ex modo dicendis.

Obijcitur ergo tertiò : Gloria in executione non confertur adultis, nisi vt præmium meritorum : Ergo ab æterno Deus non aliter eam conferre decreuit, nisi ex præuisis meritis. Probatur consequentia : Non enim ab æterno aliò modo gloria fuit volita & decreta, nisi eo quo in tempore executioni mandatur : Ergo si in tempore non conferatur nisi dependenter à meritis, etiam ab æterno non fuit volita & decreta, nisi ex illis vt præuisis.

Respondeo, concesso Antecedente; distinguendo consequens : Deus ab æterno non aliter gloriam conferre decreuit, quam ex præuisis meritis, decreto intentiuo, nego. Decreto executiuo, concedo. Ad probationem similiter dicendum est, decretum intentiuum

cum

cum executione in modo attingendi obiectum non adæquari, imò potiùs opposito modo procedere, vnde enim incipit intentio, desinit & terminatur executio; bene tamen decretum executiuum: Vnde de isto quidem verum est, ab æterno per illud gloriam esse volitam, eo modo quo confertur in tempore, non tamen de alio.

Dices primò: Omni decreto Dei efficaci debet ex parte effectus aliquid respondere: At in gloria, prout in re confertur, nihil relucet quod correspondeat decreto intentiuo, liberali & gratuito: Ergo tale decretum repugnat, supposito quod in tempore gloria conferatur ex meritis.

Respondeo, concessa maiori, negando minorem, vt enim decreto efficaci intentiuo, liberali, & gratuito, aliquid correspóndeat in re, sufficit quod licet exterior gloriæ collatio sit formaliter ex iustitia, & non liberalis formaliter, sit tamen liberalis in radice, nempe in collatione primæ gratiæ initiantis merita gloriæ, quæ ex illius intentione gratuita traxit originem; ex quo prouenit quod ipsa gloriæ collatio, virtualiter, & in radice, gratuita sit.

Dices secundò: Isti duo actus, gratis volo dare gloriam, & volo dare gloriam ex meritis, & vt coronam, videntur inter se pugnantes & incompossibiles: Ergo & duo producta decreta quæ in Deo admittimus, cùm per primum Deus gratis velit dare gloriam, & per secundum eam velit dare ex meritis, & vt coronam.

Respondeo negando Antecedens, nam in pri-

primo actu ly *gratis* cadit supra actum, & excludit merita, non à gloria vt danda, sed à motiuo voluntatis intendentis dare gloriam: In secundo verò ly *ex meritis* cadit supra obiectum, siue rem dandam, scilicet gloriam, quam Deus non vult dare sine meritis, vnde inter duo prædicta decreta nulla est repugnantia vel incompossibilitas.

§. VIII.

Præcipui prædestinationis effectus.

DIco primò: Glorificatio, iustificatio, & vocatio efficax, sunt effectus prædestinationis. Constat ex illo Apostoli ad Roman. 8. *Quos prædestinauit, hos & vocauit, quos autem vocauit, hos & iustificauit; quos autem iustificauit, hos & glorificauit.* Ratio est, quia ad hoc vt aliquid sit prædestinationis effectus, tria requiruntur, primò quod sit à Deo gloriam dare volente, secundò quod detur ex sola intentione dandi gloriam, tertiò quod de facto conducat ad gloriæ assecutionem: Sed Deus confert de facto beatitudinem, instificat, & efficaciter vocat electum, ex intentione illi dandi gloriam, ad quam de facto peruenit: Ergo prædicta sunt prædestinationis effectus.

Dices primò, prædestinatio non est de fide, sed de medijs, vnde ab Augustino definitur, *præscientia & præparatio mediorum, quibus certissimè liberantur quicumque liberantur:* Sed glorificatio finis est, & non medium: Ergo non est prædestinationis effectus.

Respondeo prædestinationem immediatè esse de medijs, quia tamen hæc in executione efficaciter inferunt finem, mediatè esse de fine.

Dices secundò: Effectus prædestinationis nequeunt esse reprobis & prædestinatis communes: Sed iustificatio & vocatio sunt communes electis & reprobis, cùm multoties istis conceduntur; Ergo non sunt prædestinationis effectus.

Respondeo, concessa maiori negando minorem; licet enim vocatio & iustificatio possint in reprobis inueniri, non tamen eodem modo quo in prædestinatis; quia in his inueniuntur cum ordinatione efficaci, & perseuerantia vsque ad consecutionem gloriæ, in reprobis sine illa, vnde non eodem modo se habent.

Dico secundò, gratia interrupta per peccatum, non solùm vt recuperata per pœnitentiam, sed etiam in primò collata, est effectus prædestinationis. Illa enim cum effectu conducit ad finem prædestinationis, & influit in beatitudinem, cùm propter illam detur prædestinatio nouus gradus gloriæ, vltra gradum correspondentem gratiæ in qua resurgit, vel saltem detur idem gradus gloriæ nouo titulo: De quo Theologi in tractatu de pœnitentia, cùm agunt de reuiuiscentia meritorum. Neque obest si dicas, quod talis gratia non valet ad gloriæ consecutionem, nisi vt per pœnitentiam restituta. Hoc enim verum est, si particula *vt* denotet conditionem requisitam, sine qua talis gratia non influit in gloriam; secùs autem si exprimat & significet

cet

cet rationem formalem talis influxus; sic enim non est à pœnitentia, quæ se habet tantùm vt remouens prohibens, sed à iure & proportione quam habet gratia sanctificans respectu gloriæ.

Dices: Etsi gratiæ quam Adamus habuit in statu innocentiæ, aliquis gradus gloriæ correspondeat, & consequenter ad finem prædestinationis conducat, ea tamen, vt primò collata, non fuit effectus prædestinationis illius, sed solùm vt per pœnitentiam reparata: Ergo idem dicendum est de gratia primò nobis collata, interrupta per peccatum, & per pœnitentiam restituta.

Sed nego consequentiam & paritatem. Ratio discriminis est, quia cùm gratia status innocentiæ non præsupposuerit præscientiam & prædestinationem Christi, nec ex eius meritis data fuerit, vt in tractatu de incarnatione ostendemus, non fuit imperata ab intentione efficaci glorificandi Adamum, quæ fuit posterior Christi prædestinatione; vnde ex vi primæ infusionis non dicebat ordinem ad finalem perseuerantiam, sed solùm ex vi reparationis factæ per Christum. In nostra autem gratia, quatenus primò collata, oppositum contingit; cùm enim prima illius collatio sit ex meritis Christi, eiusque prædestinationem supponat, ex intentione gloriæ in electis præparatur ex vi primæ infusionis dicit ordinem ad gloriam, & ad perseuerantiam finalem.

Dico tertiò, licet vocationes inefficaces non sint effectus à prædestinatione immediatè eliciti, ab ea tamen imperantur & ordi-

nantur in proprium finem, nempe salutem electorum.

Prima pars patet, tum quia vocationes inefficaces, & auxilia sufficientia, cùm sint communia electis & reprobis, sunt à prouidentia generali ordinis supernaturalis. Tum etiam, quia cùm prædestinatio ex Augustino sit pręparatio beneficiorum quibus electi certissimè liberantur, illæ solùm vocationes inter effectus à prædestinatione elicitos computari debent, quæ efficaciter & certissimè ad finem illius conducunt. Et in hoc sensu intelligenda sunt aliqua SS. Patrum testimonia, quibus asserere videntur, solas vocationes efficaces, & congruas, aut secundum propositum, esse prædestinationis effectus; loquuntur enim de effectibus prædestinationis elicitis, & immediatè ab illa procedentibus: vnde hanc partem nostræ conclusionis probant, sed non militant contra secundam, quæ hac ratione suadetur. Quidquid ad finem prædestinationis aliquo modo conducit, potest ab ea imperari, & mediatè saltem procedere, & de facto ab ea imperatur; cùm ad potentiam seu virtutem quæ respicit finem, pertineat imperare ea quæ aliquo modo ad illum conducunt: Atqui licet vocationes inefficaces in prædestinatis, non conducant ad gloriam immediatè, mediatè tamen & dispositiuè ad illam conducunt, quatenus paulatim emolliunt cor hominis, vt tandem Deo vocanti respondeat: vel obiectiuè, quatenus in memoriam redactæ excitant ad gratiarum actionem & humilitatem, propter resistentiam præteritam: Ergo à prædestinatione,

me-

mediatè saltem, & imperatiuè: procedunt.

Dices: Ille imprudenter agit, qui ex intentione efficaci finis imperat media quæ scit esse inefficacia ad illum obtinendum: Ergo videtur incongruum quod Deus ex efficaci intentione beatitudinis, imperet vocationes aliquas inefficaces, quæ debent frustrari suo effectu.

Respondeo imprudenter quidem agere illum, qui ex intentione efficaci finis imperat media omnimodè inefficacia; secùs verò si ex illa imperet media secundùm quid efficacia, quamuis simpliciter inefficacia ad obtinendum finem. Quin potiùs aliquando id veram prudentiam exigere, sicut in nostro casu; nimirum vt per vocationes inefficaces ad actum perfectum, sed efficaces ad alios actus minùs perfectos, paulatim emolliatur cor hominis, & disponatur ad perfectam conuersionem, ipsique ostendatur infirmitas sua, inconstantia, ingratitudo, & alia, ob quæ deinde magis humilietur.

Dico quartò, permissionem peccati in electis, esse effectum prædestinationis illorum.

Probatur ratione fundamentali: Quod fit à Deo propter salutem & fructum spiritualem, est prædestinationis effectus: Sed præmissio peccati (id est denegatio auxilij efficacis ad illud vitandum) in electis fit ex intentione salutis, & propter fructum spiritualem illorum: Ergo est prædestinationis effectus. Maior constat, minor verò probatur primò ex illo Apostoli ad Roman. 8. *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*. Vbi glossa addit, *etiam ipsa peccata*, & D. Thomas

ibidem lect. 8. docet peccata prædestinatorum cooperari ipsis in bonum. Idem passim asserunt SS. Patres: Augustinus enim de correp. & gratia cap. 9. hæc scribit: *Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, vsq e adeo prorsus omnia, vt etiam si qui eorum deuiant & exorbitant, etiam hoc ipsum eis faciat proficere in bonum, quia meliores redeunt atque cautiores.* Ambrosius Apolog. 1. pro Dauide cap. 2. *Sancti sicubi fortè vt homines corruerint, naturæ magis fragilitate quam peccandi libidine, acriores ad currendum resurgunt, pudoris stimula maiora reparantes certamina, vt non solùm nullum attulisse æstimetur lapsus impedimentum, sed etiam velocitatis incentiua cumulasse.* Gregorius 2. moral. cap. 26. *Fit vt aliquando se hæc gratia vtiliter subtrahat, & præsumenti, quantùm in se infirmetur, ostendat, tunc enim verè cognoscimus bona nostra vnde sint, quando hæc quasi amittendo, sentimus quia à nobis seruari non possunt.* Demum S. Thomas 1. 2. quæst. 79. art. 4. ait quod *ex diuina misericordia excæcatio ad tempus ordinatur medicinaliter ad salutem eorum qui excæcantur, sed hæc misericordia non omnibus impenditur excæcatis, sed prædestinatis solùm, quibus omnia cooperantur in bonum.*

Probatur secundò eadem minor ratione: Permissio peccati est volita à Deo propter aliquem bonum finem: *Deus enim* (inquit Augustinus in Enchiridio cap. 11.) *cùm sit summè bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeò omnipotens & bonus, vt benefaceret etiam de malo*: Sed non po-

potest cogitari finis permissionis peccati, qui sit melior, & ordini diuinæ sapientiæ & prouidentiæ conuenientior, quam salus & profectus spiritualis ipsorum electorum: Ergo ex eius intentione & amore est volita à Deo in electis, seu à prædestinatione imperata permissio peccatorum.

Obijcies primò: Permissio peccati est à prouidentia Dei generali, cuius est permittere defectus siue morales siue physicos in vniuerso, vt inde eius ordo & pulchritudo magis luceat: Ergo non est effectus prædestinationis.

Sed nego consequentiam, non sicut conclusione præcedenti dicebamus, licet vocationes inefficaces sint elicitiuè à prouidentia Dei generali, prout tamen ad finem prædestinationis conducunt, ab ista imperantur. Ita similiter, licet permissio peccati secundùm se considerata, vel vt conducens ad pulchritudinem vniuersi, & manifestationem diuinorum attributorum, sit elicitiuè à prouidentia Dei generali; vt tamen conducit ad bonum electorum, modo iam explicato, mediatè & imperatiuè à prædestinatione procedit, subindeque est eius effectus, non quidem elicitus, sed imperatus.

Obijcies secundò: Omnis effectùs prædestinationis debet esse gratia, imò & gratia per Christum: Sed permissio peccati non est gratia, sed gratiæ denegatio, nec est ex meritis Christi, cùm Christus non meruerit quod gratia prædestinatis subtraheretur, sed è contra quod illis daretur ad vitanda peccata: Ergo permissio peccati non est prædestinationis effectus.

Respondeo distinguendo maiorem: Omnis effectus prædestinationis debet esse gratia, vel intrinsecè & ratione sui, vel extrinsecè & ratione illius ad quod ordinatur, concedo maiorem. Ratione sui, & intrinsecè semper, nego maiorem, & sub eadem distinctione minoris, nego consequentiam. Nam licet peccati permissio, ratione sui, & intrinsecè gratia non sit, sed gratiæ carentia, nec prout sit possit esse effectus meritorum Christi, prout tamen extrinsecè ordinatur, vt prædestinatus humilior resurgens, perseueret in gratia, est extrinsecè gratia, & ex meritis Christi. Vnde sub hac ratione potest à nobis in oratione postulari, sicut fuit postulata à Christo, qui omne præmium meritorum suorum, omnesque nostræ prædestinationis effectus, à Patre postulauit. Quamuis aliqui ex nostris Thomistis non improbabiliter dicant, illud inter Christum & nos intercedere discrimen, quod voluntas Christi non erat ipsa quæ peccatum erat commissura, & ideo potuit postulare permissionem peccati, absque eo quod possit inferri quod in peccato permisso sibi complacuerit: voluntas autem nostra peccatum est commissura, vnde si illius permissionem peteret, in peccato, virtualiter saltem & indirectè, sibi complaceret.

Ex dictis colligitur, permissionem peccatorum in reprobis, esse effectum prædestinationis electorum, cùm ad illorum bonum & fructum spiritualem conducat. Nam vt discurrit S. Thomas super caput 8. epist. ad Roman. lect. 6. Sicut mala naturalia quæ accidunt in vniuerso, non semper ordinantur ad

bo-

bonum illorum quibus accidunt, bene tamen ad bonum vniuersi: ita malum culpæ, seu permissio illius, non semper eligitur in bonum eius cui permittitur peccatum, bene tamen in bonum nobilissimarum partium vniuersi, scilicet electorum, iuxta illud Prouerb. 11. *Qui stultus est seruiet sapienti*, quia nimirum (inquit S. Doctor) *etiam mala peccatorum, in bonum iustorum cedunt.*

Dico vltimò, substantiam prædestinati esse effectum prædestinationis illius.

Probatur: Quidquid aliquo modo ad prædestinationem conducit, si fiat ex intentione gloriæ, est effectus prædestinationis, saltem imperatus: At substantia prædestinati conducit ad prædestinationem, & aliàs fit ex intentione gloriæ, quæ est finis prædestinationis: Ergo est effectus illius, saltem imperatus. Maior constat, licet enim vt aliquid sit effectus prædestinationis elicitus & immediatus, requiratur quod ad illam ordinatur vt medium ad finem; vt tamen sit effectus illius imperatus & remotus, sufficit quod ad prædestinationem aliquo modo conducat, si fiat ex intentione gloriæ, quæ est finis prædestinationis. Minor etiam quantùm ad primam partem euidens est, nam substantia prædestinati est causa efficiens actuum quibus homo iustificatur & promeretur gloriam; est etiam causa efficiens ipsius gloriæ, & visionis beatificæ, quam producit mediante intellectu, per lumen gloriæ eleuato; illa etiam potest esse motiuum per modum obiecti, gratiarum actionis pro creationis & conseruationis beneficio: Ergo substantia prædestinati ad

prædestinationem conducit.

Quod verò fiat ex intentione gloriæ, vt asserit secunda pars minoris, sic ostenditur. Non repugnat ab intrinseco quod substantia prædestinati fiat ex intentione gloriæ, & aliàs sic fieri congruit extensioni prædestinationis in prouidendo, & ostendit maximum amorem Dei erga electos, & curam specialem quam de illis habet: Ergo de facto substantia prædestinati fit ex intentione gloriæ. Consequentia patet, Antecedens etiam, quoad secundam partem, manifestum est, probatur verò quantùm ad primum. Primò, quia ex vi decreti quo electus fuit Christus, vt sit filius Dei naturalis, fuit factus Christus vt homo, qui est prædestinationis subiectum, vt docent Theologi in tractatu de Incarnatione, dum agunt de prædestinatione Christi. Item ex vi decreti ordinantis hominem ad beatitudinem naturalem posset fieri homo, si conderetur in natura pura: Ergo ex vi decreti efficaciter ordinantis ad gloriam, potest fieri, saltem imperatiuè, substantia subiecti ad gloriam ordinati. Secundò, si aliqua repugnantia in hoc esset, maximè quia substantia prædestinati, cùm sit gloriæ subiectum, debet ad illius intentionem supponi, & consequenter ex vi illius non potest fieri: At hæc ratio nulla est: Ergo hoc non repugnat. Maior continet præcipuum fundamentum aduersæ sententiæ. Minor verò sic ostenditur. Id quod est prius in genere causæ materialis, potest esse posterius in genere causæ finalis: Ergo etsi substantia prædestinati sit subiectum gloriæ, & consequenter prior illa, in genere cau-

ſæ materialis, poteſt ab alia in genere cauſæ finalis cauſari, ſubindeque ex intentione ad gloriam imperatiuè procedere. Conſequentia patet, Antecedens varijs exemplis declaratur, & probatur. Potentia vitalis, licet ſit principium effectiuum & receptiuum ſui actus, poteſt nihilominus fieri ex intentione illius, & ab eo in genere cauſæ finalis dependere. Sanitas quam medicus appetit ægroto, eſt prior illo in genere cauſæ finalis, ipſe verò æger cui deſideratur, præcedit in genere cauſæ materialis & ſubiectiuæ. Chriſtus in genere cauſæ finalis eſt prior genere humano, & toto ordine naturæ, & gratiæ, vnde ad Coloſſ. 1. appellatur *primogenitus omnis creaturæ*; & tamen genus humanum, vt redimendum, ſubindeque ordo naturalis, Chriſtum præcedit in genere cauſæ materialis, in ratione finis *Cui*, vt communiter docent noſtri Thomiſtæ in tractatu de Incarnatione: Ergo pariter, licet ſubſtantia prædeſtinati ſit ſubiectum gloriæ, quam prædeſtinatio reſpicit vt finem, poterit ex illius intentione procedere, ſeu imperari. Quorum omnium ratio eſt, quia non repugnat mutua inter duo cauſalitas, in diuerſo genere cauſæ, nam, vt communiter docent Philoſophi, *cauſæ ſunt ſibi inuicem cauſæ*, & mutuam inter ſe cauſalitatem ac dependentiam exercent. Ex quo ſoluuntur præcipua Aduerſariorum fundamenta, vt conſtabit ex mox dicendis.

Obijciunt ergo primò: Prædeſtinatio hominum, eorum ſubſtantiam productam, vel ſaltem præuiſum ſupponit: Ergo eam non cauſat. Conſequentia patet, Antecedens pro-

batur. Substantia prædestinati per prouidentiam naturalem producitur: Sed prouidentia naturalis antecedit supernaturalem, sicut natura præcedit gratiam: Ergo prædestinatio substantiam prædestinati supponit. Simile argumentum potest fieri de voluntate antecedente saluandi omnes homines, hæc enim antecedit prædestinationem, seu voluntatem illam specialem, qua Deus discernit prædestinatos à reprobis: Sed voluntas illa generalis saluandi omnes homines, supponit eorum substantiam & esse, cùm supponat voluntatem eos creandi: Ergo prædestinatio substantiam prædestinati productam, vel saltem præuisam supponit.

Verùm ad hæc ex principijs iam statutis facilè respondetur, voluntatem antecedentem saluandi omnes homines, & prouidentiam naturalem, antecedere prædestinationem, in genere causæ materialis, & esse posteriores illa, in genere causæ finalis, quod sufficit vt substantia prædestinati sit prædestinationis effectus, vt iam ostensum est, & constat in sententia commúni Thomistarum, & aliorum, qui docent auxilia sufficientia esse in prædestinatis effectus prædestinationis, non obstante quod illa sint effectus prouidentiæ communis supernaturalis, quæ prior est prouidentia prædestinatiua: Ergo similiter substantia prædestinati, quamuis sit effectus prouidentiæ naturalis, & hæc prædestinatione sit prior, poterit nihilominus esse prædestinationis effectus.

Eadem solutio adhiberi debet simili argumento quod proponunt Aduersarij, nempe

quod

quod prædestinatio nostra, cùm sit posterior prædestinatione Christi, quæ dependet à præuisione culpæ originalis, illam supponit, peccatum verò originale supponit substantiam omnium prædestinatorum. Respondetur enim, prædestinationem nostram supponere peccatum originale, in vno genere causæ, scilicet materialis, non tamen in omni genere causæ, quia præcedit tale peccatum, seu permissionem illius, in genere causæ finalis.

Obijciunt secundò: Vt aliquid sit prædestinationis effectus, requiritur vt sit medium respectu gloriæ, vt constat in vocatione & iustificatione, quæ idcirco dicuntur prædestinationis effectus, quia ad gloriam, vt media ad finem ordinantur: Atqui substantia prædestinati non est medium ad gloriam, sed duntaxat illius subiectum; Ergo non est prædestinationis effectus.

Respondeo distinguendo maiorem: Vt aliquid sit prædestinationis effectus, elicitus, requiritur vt sit medium respectu gloriæ, concedo maiorem. Vt sit effectus duntaxat ab ea imperatus, nego maiorem. Ad hoc enim sufficit quod ad gloriam aliquo modo conducat, & fiat ex intentione illius, vt ex supra dictis patet.

Obijciunt tertiò: Effectus prædestinationis debent esse ex meritis Christi, ille enim omnes effectus nostræ prædestinationis promeruit, vt docent Theologi in tractatu de incarnatione: Sed substantia prædestinati non est ex meritis Christi, nam iuxta Augustinum epist. 105. *Christus, non pro iustis, vt homines conderentur, sed pro impijs mortuus est, vt iu-*

stifi-

stificarentur : Ergo non est prædestinationis effectus.

Respondeo, concessa maiori, distinguendo minorem: substantia prædestinati nudè sumpta, & iuxta limites puræ naturæ considerata, non est ex meritis Christi, concedo. Vt ordinatur ad gratiam & gloriam, & ad illam efficaciter transmittitur, nego. Vnde ad locum Augustini dicendum est, illum solùm intendere, hominis generationem, intra limites puræ naturæ consideratam, non esse ex meritis mortis & passionis Christi; non negare tamen illam, vt ordinatam, & transmissam ad gratiam & gloriam, cadere sub meritis. Addo multa deputari meritis Christi, propter quæ tamen non dicitur mortuus; meruit enim sibi Christus gloriam corporis, & sui nominis exaltationem; meruit etiam illuminationes & gaudia accidentalia Angelorum, vt ostendemus in tractatu de incarnatione, & tamen non dicitur mortuus propter gloriam corporis, & sui nominis exaltationem, nec propter illuminationes & gaudia Angelorum; quia particula *propter* denotat finem præcipuum mortis & passionis Christi; illa verò non sunt fines præcipui mortis eius, sed solùm iustificatio, & gloria electorum.

Ex dictis colligitur, bona omnia naturalia esse effectus prædestinationis imperatos, nam quamuis fiunt ex prouidentia naturali, per prædestinationem tamen ordinantur ad salutem & bonam electionem: iuxta illud Apostoli, *omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei*.

CA-

CAPVT III.

De reprobatione.

DAri in Deo reprobationem, seu decretum aliquod efficax & immutabile, quo ab æterno aliquos homines & Angelos voluit à gloria excludere, de fide certum est, cùm hoc expressis Scripturæ testimonijs constet, præsertim ex capite 9. epistolæ ad Roman. Vnde in Concilio Valentino can. 3. dicitur: *Fidenter fatemur prædestinationem electorum ad vitam, & prædestinationem impiorum ad mortem.* Id etiam probat D. Thomas hìc q. 23. art. 3. hoc discursu: *Prædestinatio est pars prouidentiæ: Ad prouidentiam autem pertinet permittere aliquem defectum in rebus quæ prouidentiæ subduntur; vnde cùm per diuinam prouidentiam homines in vitam æternam ordinentur, pertinet etiam ad diuinam prouidentiam, vt permittat aliquos ab isto fine deficere, & hoc dicitur reprobare.*

Addit S. Doctor in 1. ad Annib. dist. 40. art. 3. reprobationem necessariam esse, vt perfectè ostendatur humani arbitrij defectibilitas, & gratiæ necessitas. Non enim perfectè ostenderetur libertas arbitrij creati, si non posset homo finaliter peccare, & in impœnitentia finali mori. Similiter gratiæ necessitas non perfectè manifestatur, nisi ostendatur necessitas doni perseuerantiæ finalis, quæ non potest ostendi, nisi permittendo quod aliqui homines peccent, & in peccato moriantur, & consequenter à consecutione vitæ æter-

næ

næ deficiant. Fuit etiam necessarium, Deum aliquos reprobare, vt inde attributorum suorum gloria magis resplendeat & coruscet, præsertim iustitia eius vindicatiua, in eorum punitione; patientia, ac longanimitas, in illis tandiu sufferendis, eiusque bonitas & misericordia erga electos, quæ eos à reprobis discreuit, & ad gloriam destinauit. Quam rationem tangit Apostolus ad Roman. 9. his verbis: *Volens Deus ostendere iram* (id est iustitiam vindicatiuam) *& notam facere potentiam suam sustinuit in multa patientia vasa iræ apta in interitum, vt ostenderet diuitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ quæ præparauit in gloriam.* Demum id exigit pulchritudo vniuersi, quæ ex diuersitate creaturarum, & bonorum ac malorum admixtione consurgit. Quam etiam rationem idem Paulus insinuat, dum 2. Timoth. 2. scribit: *In magna domo non solùm sunt vasa aurea & argentea, sed etiam lignea & fictilia, quædam quidem in honorem, quædam vero in contumeliam.*

Quantùm ad essentiam & quidditatem reprobationis, docent communiter Theologi, eam non dicere in Deo solam negationem prædestinationis, sed positiuum actum, tum quia Apostolus nominibus importantibus actum positiuum, eam explicat ad Roman. 9. *Deus cuius vult miseretur, & quem vult indurat Iacob dilexi, Esau verò odio habui.* Tum etiam, quia si reprobatio in sola negatione consisteret, Angeli & homines merè possibiles, & nunquam futuri, æque dici possent reprobati, ac illi qui ex existentibus damnantur; quandoquidem non solùm isti, sed etiam

illi,

illi, à Deo non sunt prædestinati. Addo quod Deo perfectior modus agendi tribuendus est: Sed perfectior modo agendi est per actum positiuum, quam per solam carentiam vel suspensionem actus: Ergo reprobatio in actu positiuo, & non in sola negatione prædestinationis consistit.

Quod si quæras, quinam sit ille actus positiuus, in quo reprobatio essentialiter consistit: Respondeo esse actum imperij, quo Deus imperat permissionem peccati seu denegationem gratiæ efficacis ad illud vitandum, & alia media ad finem reprabationis, manifestationem scilicet diuinæ iustitiæ, efficaciter conducentia. Reprobatio enim est pars obiectiua prouidentiæ, sicut prædestinatio: Prouidentia autem consistit essentialiter in actu imperij, ordinantis media ad consecutionem finis à prouisore intenti, vt cap. 1. §. 2. ostensum est: Ergo & reprobatio. Connotat tamen, & præsupponit actum voluntatis, qui dicitur odium reprobi, seu eius eiectio & exclusio à gloria; sicut prædestinatio similiter connotat & supponit actum voluntatis, qui vocatur dilectio vel electio prædestinatorum ad gloriam. His præmissis, superest solùm nobis hic agendum de causis & effectibus reprobationis, de quibus tres graues difficultates ac controuersiæ, breuiter hic resoluendæ sunt.



§. I.

§. I.

Reprobatio, prout dicit exclusionem à gloria, tanquam beneficio indebito, non habet pro motiuo præuisa demerita, seu peccata actualia; bene tamen, prout includit voluntatem puniendi & infligendi pœnam.

ITa D. Thomas in 1. ad Annib. dist. 41. q. vnica art. 3. vbi hæc scribit: *Voluntati diuinæ de salute hominis, duplex voluntas videtur opponi: scilicet voluntas de contradictorio, secundum quam vult aliquem non saluari, & voluntas de contrario, secundum quam vult aliquem damnare. Prima quidem voluntas non requirit aliquam rationem ex parte voliti, cum salus hominis non sit debita naturæ humanæ; non enim requiritur ratio, quare non dem alicui cui dare non debeo. Sed voluntas damnationis respicit rationem voliti ex parte damnati, cùm damnatio ex debito inferatur.*

Probatur prima pars huius assertionis, primò ex verbis illis Apostoli ad Roman. 9. *Cum nondum nati fuissent, aut aliquid boni vel mali fecissent, non ex operibus, sed ex vocante dictum est, Iacob dilexi, Esau autem odio habui.* Vbi S. Thomas lectione 2. ait quod *sicut dilectio de qua hic loquitur, pertinet ad æternam Dei prædestinationem, ita odium de quo hic loquitur pertinet ad reprobationem: qua Deus reprobat peccatores, nec est dicendum quod ista reprobatio sit temporalis.* Per quod excluditur responsio per quorundam Recentiorum, dicen-

centium hæc verba non intelligi de dilectione pertinente ad æternam prædestinationem, nec de odio ad æternam reprobationem spectante; quia existimant Esau non fuisse reprobatum à regno cœlorum, sed solùm à temporali hæreditate repulsum.

Verùm Authores illi ad temporalia solùm attendunt, nec aduertunt Apostolum hæc verba Prophetæ, ad mysticum & spiritualem sensum eleuasse, eaque assumpsisse ad probandum Deum absque vllius iniuria quosdam secundùm propositum elegisse ad gloriam, & alijs tantum beneficium voluisse negare, ante præuisa illorum merita; quem sensum fusè prosequitur Augustinus epist. 105. qu. 2. ad Simplic. & alibi sæpè. Vnde an Esau fuerit reprobatus à vita æterna, vel solùm à temporali hæreditate repulsus, nihil refert ad propositum; cùm in hoc non consistat vis Apostolici discursus, sed Apostolus Iacob & Esau in typum & figuram omnium electorum & reproborum assumat.

Addo quod idem Apostolus ad Hebræos 12. Esau inter peccatores & impœnitentes numerat, quod non leue argumentum est, ipsum non solùm à temporali hæreditate, sed etiam à cœlesti regno fuisse exclusum. Nec obest quod aliqui cum Theophilacto & Caietano hoc interpretentur de pœnitentia apud Isaac patrem suum, & de reprobatione ab eius benedictione: Nam D. Chrysostomus homil. 31. in epist. ad Hebræos, & D. Thomas super capit. 12. eiusdem epistolæ, alijque SS. Patres communiter, Esau non veram pœnitentiam erga Deum habuisse existimant.

Po-

Poteſt inſuper eadem prima pars hac ratione ſuaderi: Deus eſt ſupremus gloriæ dominus, nullique hominum gloria debetur: Ergo abſque vllius iniuria, poteſt efficaciter decernere, illam quibuſdam conferre, & alijs denegare, abſque eo quod ex parte hominum, meritum vel demeritum propriæ voluntatis ſupponatur. Conſequentia patet, quia in hoc ratio ſupremi dominij conſiſtit, poſſe ſcilicet facere de re ſua quidquid voluerit, abſque vllius iniuria. Vnde quia prima gratia nulli hominum eſt debita, poteſt Deus, abſque vllius iniuria, eam aliquibus dare, & alijs denegare, vt concedunt Aduerſarij: quidni ergo idem dici poterit de gloria? Hanc rationem inſinuat D. Thomas loco ſupra relato, & hìc art. 5. ad 3. his verbis. *In his quæ ex gratia dantur, poteſt aliquis pro libito ſuo dare cui vult, plus vel minus, dummodo nulli ſubtrahat debitum, abſque præiudicio iuſtitiæ. Et hoc eſt quod dicit Pater familias Matth. 20. Tolle quod tuum eſt, & vade, an non licet mihi quod volo facere?* Et q. 6. de verit. art. 2. ad 9. *Hoc ipſum* (inquit) *quod eſt non habere debitum, eſt ſufficiens ratio non donandi.*

Reſpondent Aduerſarij, quod licet Deus, vt ſupremus gloriæ dominus, abſolutè potuerit ita ſe gerere, & gloriam reprobis, ante præuiſa eorum demerita, vt beneficium indebitum denegare; non tamen, ex ſuppoſitione eleuationis naturæ humanæ ad ordinem ſupernaturalem, & voluntatis antecedentis, qua vult omnes homines ſaluos fieri, quia hac eleuatione & voluntate ſuppoſita, gloria fit debita homini, non debito iuſtitiæ, vel connaturali-

ralitatis, sed debito congruentiæ.

Sed contra primò: Supposita hac ordinatione & voluntate, absque vlla incongruentia, potest Deus velle efficaciter aliquibus gratiam efficacem negaré, nullis eorum præuisis demeritis: Ergo pariter, adhuc illa voluntate & ordinatione supposita, potest sine vlla incongruentia, nullis hominum præuisis demeritis, velle aliquos excludere à gloria; vt beneficio indebito. Consequentia patet, Deus enim non est minùs dominus gloriæ, quam gratiæ efficacis; nec gloria, ex vi huius voluntatis, & ordinationis, fit magis debita, quam gratia efficax: Ergo sicut istam potest absque vlla incongruentia, velle efficaciter quibusdam negare, nullis illorum præuisis demeritis; ita & illam, non obstante eleuatione naturæ humanæ ad ordinem supernaturalem, & voluntate antecedente saluandi omnes homines.

Contra secundò: Dato quod ex vi illius eleuationis, & voluntatis antecedentis, debita esset gloria aliquibus hominibus vagè & in communi, non esset tamen debita istis aut illis in particulari: Ergo dato quod illa eleuatione & voluntate supposita, Deus non potuerit velle efficaciter omnes homines à gloria excludere, vt à beneficio indebito, potuit tamen ante omne demeritum velle efficaciter his aut illis in particulari, gloriam vt beneficium indebitum denegare, etiam ante præuisa demerita.

Secunda pars assertionis, quæ ait reprobationem, prout includit voluntatem puniendi & infligendi pœnam, demerita & peccata

præ-

præuisa supponere, manifesta est; repugnat enim æquitati diuinæ, quod decernat punire & infligere vllam pœnam, nisi propter culpam præuisam. Vnde Augustinus lib. 3. contra Iulian. cap. 8. *Bonus est Deus iustus est Deus, potest sine bonis meritis, liberare, quia bonus est; non potest sine malis damnare, quia iustus est.*

§. II.

Soluuntur obiectiones.

Obijcies primò contra primam partem assertionis: Voluntas excludendi aliquos efficaciter à gloria, ante præuisa illorum demerita, videtur incompossibilis cum voluntate antecedente saluandi omnes homines, quam Apostolus 1. Timoth. 2. asserit esse in Deo; quomodo enim eorum salutem sincerè vult Deus, quos ante præuisa demerita à salute excludit?

Respondeo negando Antecedens, sicut enim pius & iustus iudex potest sincerè velle vitam hominis, quem tamen tradit de facto suspendendum; sicut mercator volens proijcere merces in mare, tempestate suborta, ad vitam saluandam, verè & sincerè vult illas seruare, voluntate tamen inefficaci, & simplicis complacentiæ. Item sicut in opinione Aduersariorum, Deus homini dans auxilium sufficiens, & gratiam incongruam ad aliquem actum, simplici complacentia & voluntate antecedenti, illi desiderat gratiam congruam & efficacem, & tamen ante vllam culpam præ-

præuisam, vult efficaciter illam denegare, cùm primæ gratiæ negatio, seu prima peccati permissio, in illorum sententia, præcedentis peccati pœna non sit, sed ex simplici Dei voluntate procedat. Demum sicut Deus voluntate antecedenti vult omnes paruulos saluos fieri, & tamen, nullis suppositis vel præuisis demeritis, quæ in eis nulla sunt, vult aliquos excludere à gloria, eos nimirum quibus non vult sacramentum baptismi applicari. Ita pariter, licet velit aliquos efficaci er excludere à gloria, vt est beneficium indebitum naturæ Angelicæ & humanæ, vt ostendat se esse supremum gloriæ dominum, nullique hominum vel Angelorum gloriam deberi; desiderio tamen inefficaci & simplici complacentia, cadente super illorum salutem, secundùm se consideratam, & vt præcisam à circunstantijs defectibilitatis liberi arbitrij, manifestationis suorum attributorum, pulchritudinis vniuersi, supra explicatis, verè & sincerè omnibus salutem exoptat.

Dices, saltem crudelitatem sapit, aliquem excludere à regno cœlesti, sine aliqua culpa præsupposito, cùm talis exclusio sit maximum malum quod homini inferri potest: Ergo hoc non debet Deo attribui, cùm scriptura præcipiat sentire de Deo in bonitate.

Respondeo primò, hoc argumentum facilè solui, iuxta dicenda §. sequenti, vbi ostendemus reprobationem negatiuam, seu voluntatem excludendi reprobos à gloria; supponere culpam originalem præuisam, & ab illa vt à causa motiua pendere.

Respondeo secundò, abstrahendo pro nunc

ab hac sententia, negando absolutè Antecedens, non enim dedecet diuinam bonitatem, nec præ se fert aliquam crudelitatis notam, alicui non velle conferre beneficium indebitum, vt patet in Rege denegante, alicui Episcopatum, vel aliam dignitatem; ei non debitam, & in Deo denegante primam gratiam congruam, vel efficacem, quæ nulli debetur. Gloria autem est beneficium indebitum naturæ humanæ & Angelicæ, etiam ad ordinem supernaturalem eleuatæ, vt supra ostensum est.

Obijcies secundò: In prædestinandis & reprobandis hominibus & Angelis, debemus Deo concedere connaturaliorem modum operandi, nisi oppositum nobis ex reuelatione constet: Sed modus connaturalior operandi in reprobãdis hominibus & Angelis, est vt Deus neminem velit à gloria excludere, ante præuisionem demeritorum, & aliunde oppositum ex scriptura reuelatum non est: Ergo dicendum est, Deum neminem velle à gloria excludere, ante præuisionem demeritorum.

Respondeo, concesso maiori, negando minorem, nam vt capite præcedenti agendo de gratuita electione prædestinatorum, arguebam: Sicut in consequendo fine connaturaliùs incipit agens ab intentione illius, quam ab electione mediorum: ita in deficiendo à fine, connaturaliùs incipitur à voluntate defectus ab illo, quam à voluntate defectus à medijs.

Obijcies tertiò contra secundam partem: Corona, vt corona, non minùs dependet in executione à meritis, quam pœna, vt pœna,

na, à demeritis : At non obstante illa dependentia, corona potest prius intendi, quam merita præuideantur, vt constat ex dictis capite præcedenti : Ergo pariter exclusio hominum à gloria, vt habet rationem pœnę, poterit à Deo intendi, priusquam peccata seu demerita præuideantur.

Respondeo, concesso Antecedente, negando consequentiam & paritatem : Ratio discriminis est primò, quia quod electio ad gloriam, etiam vt coronam, fiat ante præuisa merita, nulli ex hoc infertur iniuria; bene tamen, si decretum infligendi pœnam antecederet præscienciam peccati. Secundo, quia corona in ordine intentionis, non dependet à meritis, sed causat illa; cùm enim sit bonum per se, & non occasionatum, potest intendi independenter ab alterius præuisione : Pœna autem, quia bonum occasionatum est, nec exequi, nec intendi potest, nisi occasione culpæ præuisæ. Vnde Damascenus lib. 2. fidei cap. 26. *Deus ex seipso mouetur ad miserendum, ad puniendum, non nisi ex nostra præsupposita culpa.* Et Tertullianus lib. 2. contra Marcionem: *Deus ex sei'so bonus est, ex nobis iustus*, iustitia nempe vindicatiua.



§. III.

Peccatum originale, vt est infectio naturæ, est causa motiua reprobationis hominum, non vero vt est infectio personæ.

PRo intelligentia & probatione huius assertionis, diligenter obseruandum est, distinguendum esse peccatum originale, vt est infectio naturæ, à culpa originali, vt est infectio personæ. Peccatum originale, vt est infectio naturæ, est peccatum quo omnes in Adam peccauimus, quod totam naturam humanam infecit, & reddidit Deo exosam. Peccatum verò originale, vt est infectio personæ, est peccatum quo nascendo inficimur, & quod contrahitur per seminalem propagationem, ac deletur per sacramentum baptismi. Datur igitur in peccato originali & infectio naturæ & infectio personæ, & potest remanere infectio naturæ, sublata infectione personæ; vt patet in concupiscentia quæ remanet in nobis post baptismum; quia illa est effectus peccati originalis, vt est infectio naturæ, quæ per baptismum non tollitur. Et ne quis existimet hanc distinctionem gratis esse excogitatam, referendum est expressum D. Thomæ testimonium 3. p. q. 8. art. 5. ad 1. vbi illam expresè tradit, his verbis: *Dicendum quod peccatum originale in Adam, quod est peccatum naturæ, deriuatum est à peccato actuali ipsius, quod est peccatum personale: quia in eo persona corrupit naturam, qua corruptione mediante peccatum primi hominis deriuatur ad posteros, secundùm quod natura corrupta corrum-*

pit personam. Hoc pra missō.

Prima pars assertionis probatur primò ex Augustino, qui varijs in locis apertè hanc veritatem tradit. Nam tota epist. 105. de reprobatione Esau, qui fuit typus & figura omnium reproborum, sic loquitur: *Quid enim diligebat in Iacob, antequam natus fecisset aliquid boni, nisi gratuitum misericordiæ suæ donum? Et quid oderat in Esau antequam fecisset aliquid mali, nisi originale peccatum? Nam neque in illo diligeret iustitiam, quam nullam ille fecerat, neque in isto odisset naturam, quam bonam ipse perfecerat.* Quibus verba clarissimè docet, peccatum originale fuisse causam reprobationis Esau: At hoc intelligi nequit de peccato originali, vt est infectio personæ, seu de peccato originali quo nascendo inficimur, quia extra dubium est, Esau sicut & Iacob applicatum fuisse circumcisionis remedium, subindeque in vtroque deletam ac admissam fuisse culpam originalem: Ergo necessariò hoc intelligendum est de peccato originali, vt est infectio naturæ, orta ex peccatō quo Esau & nos omnes in Adam peccauimus. Vnde idem S. Doctor varijs locis docet, Deum reprobare homines, quia sunt ex massa corrupta & vitiata, siue ex massa perditionis. Nam epistola citata sic ait: *Si vasa sunt iræ, quæ perfecta sunt ad perditionem, quæ illis debita redditur, sibi hoc imputent, quia ex ea massa facta sunt, quam propter vnius peccatum, in quo omnes peccauerunt, meritò Deus iusteque damnauit.* Et de bono perseuer. cap. 8. *Qui liberentur* (à massa perditionis) *gratiam diligant; qui verò non libe-*

rantur debitum agnoscant. Item lib. 2. ad Bonifacium cap. 7. *Vbi dicitur cuius vult miseretur, & quem vult obdurat; qui facit aliud vas in honorem, aliud in contumeliam: bonum quidem immeritò & gratis datur, quia ex eadem massa est cui datur: malum verò meritò & debitum redditur, quia in massa perditionis, malum malo non malè redditur*. Et rursus. *Redditur malum, quia omnes sunt rei, ex eo quod per vnum hominem peccatum introiuit in mundum*. Demum de corrept. & grat. cap. 7. *Qui Euangelium non audierunt, & qui eo audito in melius commutati, perseuerantiam non acceperunt; & qui Euangelio audito venire ad Christum, hoc est in eum credere noluerunt; & qui per ætatem paruulam nec credere potuerunt, sed ab originali noxa solo possent la acro regenerationis absolui, quo tamen non accepto mortui perierunt, non sunt ab illa conspersione discreti, quam constat esse damnatã, euntibus omnibus ex vno in condemnationem*. Vbi omnibus reprobis, tam paruulis, quam adultis, vnam communem causam reprobationis assignat, videlicet damnationem massæ, à qua non fuerunt discreti, *euntibus omnibus ex vno in condemnationem*, id est propter vnius delictum, in quo omnes peccauerunt.

Addo quod idem S. Doctor lib. 4. contra Iulian. cap. 8. & lib. 5. cap. 4. & lib. 6. cap. 10 & alibi passim, asserit voluntatem reprobandi homines, fuisse iudicium Dei, & actum iustitiæ vindicatiuæ, subindeque censet illam fuisse in pœnam alicuius peccati, quod non potuit esse aliud quam originale, fit enim re-

pro-

probatio eódem modo & in eodem instanti pro omnibus: in nullo autem conueniunt omnes homines, nisi in originali peccato: Ergo causa reprobationis hominum, secundùm Augustinum, est originale peccatum, quo omnes in Adam peccauimus.

Probatur secundò eadem pars ex D. Thoma, fidelissimo Augustini Discipulo, qui eius vestigijs vbique inhærens, eandem varijs in locis tradit doctrinam. Tria solùm hic eius testimonia proferam. Primum sumitur ex qu.6. de verit art.2. ad 9. vbi sic ait: *Dilectio Dei, qua vnum eligit & alium reprobat, rationalis est, nec tamen oportet quod ratio electionis sit meritum, sed in ipsa electione est diuina bonitas: Ratio autem reprobationis est in omnibus peccatum originale.* Quæ verba adeò clara & expressa sunt, vt mirari subeat, quod plures ex nostris Thomistis sententiæ nostræ subscribere nolint, & negare, vel in dubium reuocare audeant, an illa vtriusque S. Doctoris Augustini & Thomæ menti, & doctrinæ consona sit?

Nec dici potest, illos SS. Doctores solùm velle peccatum originale esse causam sufficientem reprobationis hominum, non tamen motiuum quod Deum de facto impulerit ad homines reprobandos. Nam D. Augustinus locis citatis expreßè docet Deum odio habuisse in Esau peccatum originale, & Deum reprobare homines, quia sunt ex massa corrupta & vitiata, peccatum primi parentis: Ergo censet tale peccatum fuisse reipsa causam & motiuum, cur Deus voluerit illos à gloria excludere. Similiter D. Thomas eodem prorsus

sis modo asserit, peccatum originale esse causam prædestinationis, ait enim: *In ipsa electione ratio est diuina bonitas; ratio autem reprobationis est in hominibus peccatum originale*: Sed manifestum est, eum negare meritum esse causam actualem & influentem in hominum prædestinationem: Ergo & ipsum affirmare, peccatum originale esse causam actualiter influentem in eorum reprobationem.

Non obest etiam quod idem S. Doctor, post verba relata, subiungat: *Vel hoc ipsum quod est non habere debitum ad hoc quod eis gratia conferatur*. Quibus significat Deum velle etiam exclusionem reproborum à regno, titulo gratiæ seu beneficij indebiti. Non obest inquam, quia illi duo tituli, nempe indebitæ gratiæ, & iustitiæ debitæ, nullatenus inter se pugnant, sed inter se compossibiles sunt. Sicut enim quod aliqui non debeatur alteri, non tollit quominus possit ipsum demereri; ita quod aliquid denegetur per modum beneficij indebiti, non impedit, quin simul denegari possit alio titulo, nempe pœnæ debitæ, & propter culpam personalem, vel originalem; vt constat in Rege, qui Episcopatum vel aliam dignitatem alicui denegare potest, tum etiam, quia illa indignus est, ob culpam propriam vel parentum à quibus traxit originem. Vnde iuxta doctrinam D. Thomæ datur duplex motiuum reprobationis, seu intentionis efficacis excludendi reprobos à gloria, nempe titulus indebitæ gratiæ, de quo egimus §. præcedenti, & titulus debitæ iustitiæ propter originale peccatum, de

quo in præsenti. Primus tantùm habet locum in reprobatione malorum Angelorum, vterque verò reperitur in reprobatione hominum.

Secundum testimonium habetur hic qu. 23. art. 5. ad 3. vbi S. Thomas considerat totum genus humanum, damnationi communis peccati obnoxium, sicut totam rerum vniuersitatem, quantùm ad hoc quod sicut Deus volens multipliciter repræsentare suam bonitatem, constitui diuersos gradus rerum, quarum quædam altum, & quædam infimum locum teneant in vniuerso: ita volens in genere humano damnationi obnoxio, multipliciter repræsentare suam bonitatem, elegit ex massa damnata aliquos, quibus parcendo repræsentaret suam bonitatem per modum misericordiæ; alios verò designauit, vt eos propter peccatum massæ puniendo, repræsentaret suam bonitatem per modum iustitiæ; Verba eius sunt: *Sit igitur consideremus totum genus humanum sicut totam rerum vniuersitatem. Voluit igitur Deus in hominibus, quantùm ad aliquos quos prædestinat, suam repræsentare bonitatem per modum misericordiæ, parcendo: & quantùm ad aliquos quos reprobat per modum iustitiæ, puniendo. Et hæc est ratio quare Deus quosdam elegit, & quosdam reprobat.* Iuxta D. Thomam reprobatio est actus iustitiæ vindicatiuæ, & consequenter in reprobis Deus punit & vindicat aliquod peccatum: Non actuale, quia hoc non est causa reprobationis, vt est in ordine intentionis, in aperta sententia S. Thomæ, vt constat ex dictis §. 1. Ergo originali. Fit ergo iuxta S. Thomam re-

reprobatio hominum propter originale peccatum, quo omnes in Adam peccauimus.

Tertium testimonium habetur 2. 2. q. 2. art. 5. ad 1. vbi S. Thomas docet, auxilium gratiæ ad diligendum Deum, & ad credendum articulis fidei, quibusdam denegari in pœnam peccati originalis. *Hoc (inquit) auxilium quibuscumque diuinitus datur, misericorditer datur: Quibus autem non datur, ex iustitia non datur, in pœnam præcedentis peccati, & saltem originalis peccati, vt Augustinus dicit in libro de correptione & gratia.* Ex quo loco hoc potest argumentum desumi: Illud est causa reprobationis, quod est causa primi effectus illius; prædestinatio enim & reprobatio, ex parte actuum diuini intellectus & voluntatis, nullam possunt habere causam, sed solùm ex parte effectuum qui ad illos consequuntur, vt docet S. Thomas hic q. 23. art. 5. his verbis: *Non est assignare causam diuinæ voluntatis, ex parte actus volendi, sed potest assignari ratio ex parte volitorum inquantum scilicet Deus vult esse aliquid propter aliud.* Et subiungit: *Nullus ergo fuit ita insanæ mentis qui diceret merita esse causam diuinæ prædestinationis, ex parte actus prædestinantis.* Atqui peccatum originale, iuxta eundem Doctorem Angelicum, est causa primi effectus reprobationis, scilicet denegationis primæ gratiæ ad credendum mysterijs reuelatis, & ad diligendum Deum: Ergo cum ex S. Thoma peccatum originale, quo nascendo inficimur, dimittatur per baptismum oportet quod S. Doctor intelligatur de peccato originali quo omnes in Adam peccauimus, seu

de

de peccato originali, vt est infectio naturæ; non verò vt est infectio personæ. Vnde in 1. ad Annib. dist. 41. q. vnica art. 5. *Finis damnationis est Dei iustitia: Debitum autem damnationis ex parte nostra non solùm sunt opera mala huius vel illius, sed etiam natura infectio.* Et paulo post subdit, quod reprobatio habet pro causa, *non de necessitate præscientiam operationum, sed ad hoc sufficit præscientia infectionis naturæ.* Quo nihil clarius dici potest, ad ostendendum quod ipsa infectio naturæ, non considerata infectione personæ, sit punibilis, & causa sufficiens reprobationis hominum. Item in cap. 9. epist. ad Roman. lect. 4. *Humana natura* (inquit) *vilitatem habet ex sua materia, quia vt dicitur Genes. 2. fecit Deus hominem de limo: Sed maiorem vilitatem habet ex corruptione peccati, quæ per vnum hominem in hunc mundum intrauit, & ideo homo luto merito comparatur .... Similiter & Deus liberã habet potestatem ex eadem corrupta massa generis humani, sicut ex quodam luto, nulli faciendo iniuriam, quosdam homines facere præparatos in gloriam, quosdam autem in miseria derelictos*, id est in debita ex peccato primi parentis damnatione permanentes.

Potest etiam prima pars nostræ assertionis suaderi hoc discursu: Non repugnat, imò conueniens est, quod reprobatio hominum, seu voluntas eos excludendi à gloria, fiat propter peccatum originale: Ergo cùm hæc sententia sit menti & doctrinæ vtriusque S. Doctoris Augustini & Thomæ omnino consona, vt iam ostensum est, alteri quæ hoc negat

præferenda est. Consequentia patet, doctrina enim D. Augustini in materia de gratia & de prædestinatione ac reprobatione, tantæ est authoritatis in Ecclesia, vt non possit sine temeritate negari. Vnde Baronius capite præcedenti relatus, prudenter admonet aliquos ex Recentioribus, quanto periculo se exponant, dum à S. Augustini sententia de prædestinatione recedunt. Addo quod si semel & in aliquo, ab Augustini sententia in materia de prædestinatione vel reprobatione recedatur, totaliter corruit eius authoritas, subindeq; omnia argumēta quę in ea fundantur, ad probandum gratiam esse de se & ab intrinseco efficacem, ac prædestinationem electionem esse purè gratuitam & liberalem, penitus eneruantur, ac in fumum & auram resoluuntur. Antecedens verò quoad vtramque partem ostenditur. In primis enim quod non repugnet reprobationem hominum fieri propter peccatum originale, vt est infectio totius naturæ humanæ, probatur ex eo quod præscientia & præuisio talis peccati, cùm fuerit prior in mente diuina prædestinatione Christi, seu decreto incarnationis, vt docent S. Thomas, eiusque Discipuli 3. p. q. 1. art. 3. etiam hominum prædestinationem præcessit, & consequenter illorum reprobationem, quæ vel fuit prædestinatione posterior, vel simul cum illa: Vnde cùm peccatum originale ponat in hominibus indignitatem, & positiuam Dei inimicitiam, reddatque totum genus humanum illi exosum, sufficiens motiuum Deo præbuit, vt vellet propter illud aliquos homines à gloria excludere,

Quod

Quod verò id conueniens sit, patet ex eo quod illud magis suauem ostendit Dei prædestinationem & reprobationem; magisque misericordiam Dei erga prædestinatos, & iustitiam ergo reprobos manifestat, dum illi à massa perditionis ex sola misericordia extrahuntur, & isti iustè in eadem massa relinquuntur. Vnde Augustinus de bono perseuer. cap. 8. *Qui liberantur* (à massa perditionis) *gratiam diligant, qui verò non liberantur, debitum agnoscant.* Splendet etiam in reprobatione comparatiua ratio supremi dominij, inquantum è duobus in æquali damnatione, seu peccati massa existentibus, Deus vni vult dare gloriam, & alterum ab ea excludere; & in absoluta, pulchritudo diuinæ iustitiæ, quatenus ex motiuo puniendi culpam originalem, vult exclusionem reproborum à regno.

Secunda verò pars assertionis, quæ dicit peccatum originale, vt est infectio personæ, non esse causam reprobationis, constat in multis quibus tale peccatum per baptismum remittitur; peccatum enim remissum per baptismum, non potest esse causa reprobationis, cùm non possit causare primum illius effectum, nempè denegationem primæ gratiæ; alioquin in baptizatis remaneret aliquod debitum æternæ damnationis, quod apertè contrariatur Tridentino sess. 5. canone 5.

Ex hoc patet responsio ad præcipuum fundamentum, quo plures ex nostris Thomistis mouentur, ad negandum peccatum originale esse causam reprobationis. Si enim (inquiunt) peccatum originale esset prima causa,

ob quam Deus vellet efficaciter reprobos à gloria excludere, esset etiam prima causa propter quam vellet efficaciter permittere, vt illi inciderent in peccatum actuale propter quod damnantur, eisque denegare gratiam efficacem ad illud euitandum: Sed hanc permissionem & gratiæ denegationem peccatum originalem causare non potest, saltem in reprobis baptizatis, quibus fuit remissum, cùm ex Apostolo ad Roman. 5. & ex Tridentino sess. 5. can. 5. nihil damnationis remaneat in his qui per baptismum renouantur: Ergo peccatum originale non potest esse causa reprobationis hominum.

Verùm hoc argumentum probat quidem secundam partem nostræ assertionis, sed primam nullatenus attingit. Vnde, concessa maiori, distinguo minorem: hanc permissionem, & gratiæ denegationem, peccatum originale causare non potest, vt est infectio personæ, & quatenus illo nascendo inficimur, concedo minorem. Vt est infectio naturæ, & culpa qua omnes in Adam peccauimus, nego minorem. Similiter distinguo consequens: Ergo peccatum originale non potest esse causa reprobationis hominum, vt est infectio personæ, concedo. Vt est infectio naturæ, nego. Licet enim sub prima ratione tollatur per baptismum, quo spiritualiter renouamur, non tamen sub altera; nam sublata per tale sacramentum infectione personæ, remanet tamen in illa infectio naturæ, vt patet in concupiscentia, quæ cùm sit effectus infectionis naturæ, remanet in baptizatis, vt experientia constat.

§. IV.

§. IV.

Exponuntur, & conciliantur quædam testimonia D. Thomæ, quæ pugnare videntur contra nostram sententiam.

ALiqua adduci solent testimonia D. Thomæ, quibus insinuare videtur, peccatum originale non esse causam reprobationis hominum, seu voluntatis quam habuit aliquos excludendi à regno cœlesti. In primis enim hìc q. 23. art. 3. agens de reprobatione docet illam esse actum diuinæ prouidentiæ: At si illa facta ponatur, ob originale peccatum, non prouidentiæ, sed iustitiæ vindicatiuæ actus erit: Ergo iuxta S. Thomam reprobatio hominum non est ex peccato originali.

Secundò idem S. Doctor ibidem in resp. ad 1. hæc verba Malachiæ, *Esau odio habui* non explicat in proprietate sermonis, de verò odio strictè sumpto, sed Deum odio habere reprobos, exponit per hoc quod est indebitum beneficium illis non conferre: At si reprobatio fieret in pœnam peccati originalis, illa haberet rationem odij strictè sumpti; cùm Deus peccatum & peccatores propriè odio habeat, iuxta illud Sapient. 14. *Odio sunt Deo impius & impietas eius*: Ergo ex D. Thoma reprobatio non fit in pœnam originalis peccati.

Tertiò, Idem Doctor Angelicus ibidem art. 5. ad 3. & tertio contra Gent. cap. 161. & alibi sæpe, hominum reprobationem, seu aliquo-

quorum à gloria exclusionem, soli Dei beneplacito, ac mera voluntati attribuit; Ergo censet illam non fieri propter peccatum originale.

Verùm ad hæc facilè respondetur. Ad primum enim dicendum, iuxta D. Thomam, reprobationem hominum esse actum prouidentiæ formaliter, sed includere ex parte subiecti, & quasi materialiter, actum iustitiæ excludentis illos à regno, propter originale peccatum; vnde ibidem artic. 5. ad 3. ait Deum quosdam prædestinasse per modum misericordiæ parcendo, & quosdam reprobasse per modum iustitiæ puniendo, vt §. præcedenti declarauimus. Sicut ergo in isto actu qui est furari propter mœchiam, deformitas furti, & eius formalis malitia contra iustitiam exercita, se habet materialiter respectu mœchiæ, quæ est finis à quo formaliter specificatur actus ille; sic etiam permittere aliquos deficere à fine, ob originale peccatum; est formaliter actus prouidentiæ, sed iustitia quæ ibi interuenit, excludens eos à regno, propter originalem culpam, materialiter se habet ad specificationem actus prouidentiæ.

Ad secundum respondeo D. Thomam loco citato, hæc verba, *Esau odio habui*, non explicasse de odio Dei strictè, sed latè sumpto, prout scilicet importat voluntatem denegandi beneficium indebitum: tum quia ad soluendum argumentum hoc satis erat, tum etiam quia ibi generalem doctrinam, quæ etiam ad reprobationem Angelorum extendi possit, tradere intendebat. Quando verò super caput 9. epistolæ ad Romanos agit specia-

liter

liter de reprobatione hominum, explicat hæc verba de odio propriè & strictè sumpto, vt constat ex eius verbis quæ initio §. 1. retulimus.

Ad tertium respondetur ex eodem S. Doctore ibidem lect. 4. reprobationem duplici modo spectari posse, absolutè scilicet, & comparatiuè. Absolutè, cùm quæritur simpliciter, siue, vt ipse loquitur, *in generali*, cur aliqui à Deo reprobentur, & quæ sit aliquorum reprobationis causa, nulla comparatione facta cum eis qui eliguntur. Comparatiuè verò, cùm quæritur *in speciali*, vt ait idem Sanctus, cur Deus hanc potiùs quam istam reprobet? Cur cùm omnes homines per peccatum primi parentis eidem damnationi nascantur obnoxij, aliquos ab hac massa & conspersione liberet, & ad vitam æternam eligat, alios verò in eadem massa derelinquat, & non eligat ad vitam æternam? Si ergo reprobatio hoc secundo modo spectetur, nullam aliam habet causam, quàm beneplacitum diuinæ voluntatis: Si autem primo modo consideretur, aliquam habet causam ex parte hominis, nimirum culpam originalem. Verba S. Doctoris hæc sunt: *Circa electionem bonorum, & reprobationem malorum, duplex quæstio moueri potest: vna quidem in generali, quare Deus velit quosdam indurare & quorundam misereri: alia verò in speciali, quare velit huius misereri, & hunc vel illum indurare. Et potest quidem ratio huius primæ quæstionis assignari, secunda autem quæstionis non potest assignari ratio, nisi simplex Dei voluntas &c.*

§. V.

§. V.

Præcipuè reprobationis effectus.

CVm oppositorum eadem sit scientia, sicut vt aliquid sit effectus prædestinationis, tres conditiones requiruntur, nempe quod causetur à Deo, quod sit ex voluntate efficaci dandi gloriam, & quod efficaciter ad finem illum conducat. Ita vt aliquid sit effectus reprobationis, oportet quod sit à Deo, quod cum effectu conducat ad finem reprobationis, & quod ex intentione talis finis sit à Deo volitum ac præparatum. Ex hoc principio à Theologis communiter recepto.

Colligitur primò, quod licet peccatum, quantùm ad formale, ad finem reprobationis conducat, nempe exclusionem à gloria; quia tamen sub hac ratione non potest esse à Deo volitum, nec causatum; nequit esse effectus reprobationis, quantùm ad formale. Pro materiali verò effectus reprobationis esse opposita ratione conuincitur: nam prout sic causatur à Deo, & ad ipsum sequitur (non quidem sequela causalitatis, sed illationis) exclusio creaturæ à gloria, ac proinde ex voluntate efficaci talis exclusionis esse potest.

Colligitur secundò, permissionem peccati originalis, vt est infectio naturæ, & prout ab Adamo vt capite totius naturæ humanæ commissum est, non esse effectum reprobationis; bene tamen permissionem eiusdem peccati, vt est infectio personæ, & quatenus à nobis per generationem contrahitur, supposi-

to

to quod nunquam remittatur.

Prima pars patet ex dictis §. 3. ibi enim ostendimus, peccatum originale, vt est infectio totius naturæ humanæ, & prout ab Adamo commissum est, esse causam reprobationis hominum: Ergo sub hac ratione non potest esse illius effectus. Secunda verò constat ex eo quod peccatum originale, vt est infectio personæ, & prout à nobis per generationem contrahitur, si nunquam remittatur, conducit ad finem reprobationis hominum, nempe ad exclusionem eorum à gloria; & cum sub hac ratione non sit causa reprobationis hominum, eius permissio ab illa produci vel imperari potest: Ergo sub hac ratione potest esse, & de facto est, in illis cui tale peccatum nunquam remittitur, reprobationis effectus. Consequentia patet quidquid enim conducit ad finem reprobationis, est effectus illius, dummodo ab illa producatur, vel imperetur.

Ex his facilè soluitur argumentum istud quo aliquis recentior Thomista demonstrare se putat, peccatum originale non esse causam reprobationis hominem: Cùm Deus (inquit) sit ordinatè appetens, priùs intendit finem quam media ad illum ordinata: Sed permissio peccati originalis nunquam remittendi, est medium ad finem reprobationis ordinatum, nempe ad exclusionem hominum à gloria, & ad illam conducit, si nunquam remittatur: Ergo priùs Deus intendit excludere homines à gloria, quàm permittere peccatum originale, subindeque tale peccatum non est causa reprobationis hominum.

Ve-

Verbum ex principiis iam statutis huic argumento facilè respondetur, distinguendo minorem: permissio peccati originalis, vt est infectio personæ, & prout à nobis per generationem & seminalem propagationem contrahitur, est medium ordinatum ad reprobationis finem, & ad illum conducit supposito quod nunquam remittatur, concedo minorem. Permissio peccati originalis, vt est infectio totius naturæ, & prout ab Adamo commissum est, nego minorem. Permissio enim peccati originalis, vt ab Adamo commissi, ordine rationis antecedit Christi prædestinationem, & à fortiori nostram, & per consequens est prior reprobatione, quæ vel fit simul cum prædestinatione, vel est illa posterior. Vnde talis permissio non potest esse reprobationis effectus, sed est effectus prouidentiæ communis ordinis supernaturalis, ad quam pertinent aliqui effectus supernaturales, cuiusmodi est gratia, & iustitia originalis collata Adamo in statu innocentiæ, & consequenter permissio peccati originalis, vt ab Adamo commissum est.

Colligitur tertiò, permissionem peccati actualis per pœnitentiam non deleti, esse effectum reprobationis, secùs verò permissionem illius quod per pœnitentiam remittitur. Nam prima permissio conducit efficaciter ad finem reprobationis, scilicet exclusionem reproborum à gloria, non verò secunda, cùm peccata semel dimissa, per subsequentem culpam non redeant, vt communiter docent Theologi cum S. Thoma 3. p. q. 88. art. 1.

Dices, Potest contingere quod homini remit-

mittatur in Sacramento pœnitentiæ peccatum quoad culpam, non verò quoad pœnam temporalem, & ante pœnam solutam, in peccatum reincidat, & moriatur: Sed in tali casu, peccatum iam remissum conducit de facto ad finem reprobationis: Ergo permissio illius erit reprobationis effectus. Maior constat, minor probatur. Finis reprobationis est pœna in inferno infligenda: At peccatum illud in inferno ponitur, cùm in hac vita pœna illi debita non sit soluta, nec in Purgatorio, vbi non purgantur nisi qui in gratia decedunt: Ergo in inferno punitur, & consequenter conducit ad pœnam inferni, quæ est reprobationis effectus.

Respondeo finem reprobationis esse pœnam æternam, peccatum verò illud remissum quoad culpam, sed non quoad temporalem pœnam, in illo casu puniri quidem in inferno per accidens, sed non in æternum, vt docet S. Thomas in 4. dist. 22. qu. 1. art. 1. ad 5. & ideò illius permissionem, non esse reprobationis effectum.

Instabis: Si pœna illius peccati in inferno finiretur, iam fieret aliqua remissio in inferno, sibindeque in inferno esset aliqua redemptio, & sic falsum esset quod dicit Ecclesia, *In inferno nulla est redemptio*. Sed nego sequelam, quia vt ibidem ait S. Doctor, pœna quæ remittitur, nec remittitur, nec redimitur.

Colligitur quartò, quod cùm induratio & excœcatio reproborum, quatenus est denegatio gratiæ, sit à Deo, & aliunde de facto conducat ad æternam damnationem, diuinæque iu-

iustitiæ manifestationem, habet quidquid requiritur, vt inter effectus reprobationis numeretur.

Colligitur quintò, æternam peccatoris damnationem, esse vltimum ac præcipuum reprobationis effectum. Prædestinatio enim & reprobatio inter se opponuntur, & habent terminos seu effectus inter se oppositos; vnde sicut vltimus prædestinationis effectus est consecutio gloriæ, ita vltimus effectus reprobationis est exclusio à gloria, & æterna damnatio.

Colligitur sextò, substantiam reprobi non esse effectum suæ reprobationis, sicut substantia prædestinati est effectus suæ prædestinationis. Ratio disparitatis est, quia vt aliquid sit effectus prædestinationis, vel reprobationis, requiritur quod ex eius intentione producatur, vel saltem imperetur: Sed substantia reprobi non fit à Deo ex intentione reprobationis, sicut substantia prædestinati fit vel imperatur ex intentione prædestinationis: Ergo substantia reprobi non est effectus suæ reprobationis, sicut substantia prædestinati est effectus suæ prædestinationis. Maior constat, minor verò suadetur ex eo quod gloria electorum est finis superexcedens illorum substantiam, vnde eam ex intentione talis finis imperari, valde congruum & conueniens est: exclusio autem à gloria, non est finis perfectiuus substantiæ reproborum, vnde nullum argumentum seu congruentiam habemus, vt asseramus Deum, ex intentione excludendi à gloria reprobos, illorum substantiam produxisse.

§. VI.

§. VI.

Non conferuntur omnibus reprobis auxilia seu media ad salutem sufficientia, bene tamen omnibus iustis, quando instat obligatio alicuius præcepti.

PRima pars docetur expreſsè ab Auguſtino, & eius Diſcipulis, vt ingenuè fatetur Vaſquez 1. p. diſput. 97. cap. 2. his verbis. *Quo circa ego non dubitarem, Augustinum eiusque Discipulos Prosperum & Fulgentium, illius fuisse sententiæ.* Et certè Auguſtinus epiſt. 107. ad Vitalem, inter duodecim præcipua fidei dogmata quæ recenſet, hæc tria tanquam certa fide tenendá ſtatuit contra Pelagianos: *Scimus gratiam Dei non omnibus hominibus dari. Scimus his quibus datur, misericordia Dei gratuita dari. Scimus eis quibus non datur, iusto Dei iudicio non dari.* Idem docet Fulgentius lib. 1. de verit. prædeſt. & gratiæ c. 15. vbi ait, *gratiam Dei non omnibus hominibus generaliter dari, gratuitum quippe donum est gratia.* Item Auguſtinus ſerm. 11. de verbis Apoſtoli hæc habet: *Communis est omnibus natura, non gratia.* Idem docet S. Thomas de verit. qu. 24. art. 15. his verbis: *In nullo inueniuntur omnes homines conuenire, nisi in aliquo naturali.* Hæc autem eſſent falſa, ſi in ſtatu naturæ lapſæ daretur aliquod auxilium ſufficiens, omnibus commune; nam omnes homines conuenirent non ſolùm in aliquo naturali, ſed etiam in aliquo gratuito & ſupernaturali, & omnibus

bus communis esset talis gratia, sicut & natura. Vnde idem S. Doctor 2. 2. qu. 2. art. 5. ad 1. loquens de auxilio gratiæ, sine qua homo non potest credere, sperare, & diligere, quod vtique sufficiens est, ait illud aliquibus non dari in pœnam præcedentis peccati, saltem originalis, vt Augustinus docet.

Ratio etiam suffragatur: In primis enim constat omnibus paruulis non conferri baptismum, qui in noua lege est vnicum medium seu remedium ad salutem paruulorum sufficiens, vt docent Theologi cum S. Thoma 3. p. q. 68. Nec valet si dicas, defectum & carentiam baptismi in illis paruulis qui sine illo decedant, non oriri ex diuina prouidentia sic disponente, sed ex culpa vel negligentia parentum, aut ministrorum Ecclesiæ, qui huius remedij applicationem negligunt. Hoc enim expressè impugnat Augustinus de bono perseu. cap. 12. his verbis: *Quid dicam quod paruulus aliquando, antequam illi per ministerium baptizantis succurri possit, expirat. Plerumque enim festinantibus parentibus, & paratis ministris, vt baptismus paruulo detur, Deo tamen nolente, non datur, qui eum paruulum in hac vita non tenuit vt daretur.* Vnde Prosper in carmine de ingratis ait: *Multos sanctis genitoribus ortos, nullo saluari studio potuisse suorum.* Addo quod paruulis in vtero matris morientibus, non est humana diligentia applicabilis baptismus: Tum quia tales pueri non possunt subijci operationi ministrorum Ecclesiæ: Tum etiam quia baptismi capaces non sunt infantes nondum nati, renasci enim non potest, nisi natus.

Dices, ex hoc probari quidem paruulos in illo statu morientes, carere quidem in se immediatè & proximè, sed nō remotè & in suis causis, auxilio sufficienti ad salutem: quia possent matres sic se gubernare, quod non moreretur fœtus in vteris earum, sed nasceretur, & capax remedij redderetur.

Sed contra: aliquando mors infantium in vteris matrum sic contingit, vt prorsus sit impossibile parentibus, humano modo, & secundùm cursum causarum naturalium, illam impedire & vitare; vt patet primò, cùm ex casu fortuito, & nullo modo præuiso, prægnans moritur, cadente v.g. super illam dormientem tecto, vel fulmine ipsam percutiente. Secundò, cùm ex debilitate virtutis seminalis, aut sanguinis corruptione, ita fœtus generatur, quod parturiri non possit; aut cùm ipsa fœmina, ob debilissimam complexionem, caret virtute sufficienti ad pariendum. Quod si instes, & dicas, in illis casibus posse saltem modo diuino & per miraculum paruulis eiusmodi subueniri. Respondebo inde non posse inferri, quod etiam remotè & in suis causis habeat medium seu remedium sufficiens ad salutem; alioquin pari modo diceremur habere auxilium sufficiens ad volandum, siquidem per miraculum hoc fieri potest.

Hoc argumentum ex paruulorum exemplo desumptum, ita conuincens credidit Augustinus, vt Pelagianos alloquens dicat: *Vobis ora obstruunt & linguas fremunt, qui loqui nondum valent*. Vnde lib. 4. contra Iulian. cap. 3. ex hoc infert non dari quoque omni-

bus

bus adultis auxilia ad salutem sufficientia: *Deus enim* (inquit) *non est beneuolentior scelestissimis & impiissimis hominibus, propria voluntate repugnantibus, quam innocentissimis paruulis, qui propria voluntate non repugnant saluti, etsi originali culpa sint coinquinati.* Et certè id constat primò in infidelibus quibus non proponuntur mysteria credenda: quomodo enim credere in eum possent de quo nihil audierunt? Quomodo autem audient sine prædicante? Accedit quod iuxta D. Thomam 2. 2. qu. 10. art. 2. dantur multi infideles negatiuè, id est tales in quibus infidelitas non sit peccatum: At nisi Deus illis deneget auxilia sufficientia ad credendum, infideles negatiuè non erunt, sed culpabiliter mysteria supernaturalia ignorabunt, quia poterunt credere, & ad id tenebuntur, & consequenter in non credendo peccabunt: Ergo illis negat Deus auxilia ad credendum sufficientia.

Nec valet si dicas, quod licet infidelibus negatiuè non dentur auxilia proxima sufficientia ad credendum, & ideò in non credendo non peccent, dantur tamen illis auxilia remota, quibus si bene vtantur, infallibiliter Deus alia vlteriora ad credendum necessaria donabit. Non valet inquam: Tum quia habenti auxilium sufficiens remotum ad aliquem actum, etsi careat proximo, imputatur ad culpam omissio; quia habet in sua libera potestate proximum, & per consequens etiam ipsum actum: Ergo si hominibus ad quorum aures Euangelij prædicatio non peruenit, dentur auxilia sufficientia remota ad credendum,

etsi

etsi negentur proxima, imputabitur eis ad culpam non credere, subindeque infideles negatiuè non erunt, sed priuatiuè & contrariè. Tum etiam, quia cùm primus actus in ordine supernaturalis sit actus fidei, primum auxilium sufficiens ordinis supernaturalis, est auxilium sufficiens ad credendum, & consequenter carentes hoc auxilio, carent omni auxilio supernaturali, ac proinde etiam sufficienti remoto ad salutem.

Nec solum infidelibus, sed etiam fidelibus, interdum denegantur auxilia sufficientia, in pœnam præcedentium peccatorum, vt de pluribus peccatoribus excœcatis existimant Caietanus, & Bellarminus, & insinuant Augustinus & Isidorus: Ille enim lib. 3. de lib. arbit. cap. 18. sic habet: *Illa peccati pœna iustissima est, vt qui rectè facere cùm posset, noluit, amittat posse cùm velit.* Iste verò lib. 2. de summo bono capit. 15. *Nonnulli* (inquit) *ita desp iciuntur à Deo, vt deplorare mala sua non possint, etiam si velint.* Ratio etiam quam insinuat Bellarminus, id suadet: Gratia enim sufficiens consistit vel in quibusdam sanctis cogitationibus intellectus & pijs affectionibus voluntatis, vt docent Recentiores; vel potiùs, vt Thomistæ asserunt in motione, quadam, seu qualitate viali & supernaturali, ad actus illos potentias animæ applicante: manifestum est autem, & ipsa experientia constat, quod multi peccatores excœcati & obdurati, quando peccant, non semper sentiunt nec habent bonas illas cogitationes in mente, & illos pios affectus in corde; nec vllis conscientiæ morsibus ac stimulis semper

§. V.

Præcipuè reprobationis effectus.

CVm oppositorum eadem sit scientia, sicut vt aliquid sit effectus prædestinationis, tres conditiones requiruntur, nempe quod causetur à Deo, quod sit ex voluntate efficaci dandi gloriam, & quod efficaciter ad finem illum conducat. Ita vt aliquid sit effectus reprobationis, oportet quod sit à Deo, quod cum effectu conducat ad finem reprobationis, & quod ex intentione talis finis sit à Deo volitum ac præparatum. Ex hoc principio à Theologis communiter recepto.

Colligitur primò, quod, licet peccatum, quantùm ad formale, ad finem reprobationis conducat, nempe exclusionem à gloria; quia tamen sub hac ratione non potest esse à Deo volitum, nec causatum; nequit esse effectus reprobationis, quantùm ad formale. Pro materiali verò effectus reprobationis esse opposita ratione conuincitur: nam prout sic causatur à Deo, & ad ipsum sequitur (non quidem sequela causalitatis, sed illationis) exclusio creaturæ à gloria, ac proinde ex voluntate efficaci talis exclusionis esse potest.

Colligitur secundò, permissionem peccati originalis, vt est infectio naturæ, & prout ab Adamo vt capite totius naturæ humanæ commissum est, non esse effectum reprobationis; bene tamen permissionem eiusdem peccati, vt est infectio personæ, & quatenus à nobis per generationem contrahitur, supposi-

to quod nunquam remittatur.

Prima pars patet ex dictis §. 3. ibi enim ostendimus, peccatum originale, vt est infectio totius naturæ humanæ, & prout ab Adamo commissum est, esse causam reprobationis hominum: Ergo sub hac ratione non potest esse illius effectus. Secunda verò constat ex eo quod peccatum originale, vt est infectio personæ, & prout à nobis per generationem contrahitur, si nunquam remittatur, conducit ad finem reprobationis hominum, nempe ad exclusionem eorum à gloria; & cum sub hac ratione non sit causa reprobationis hominum, eius permissio ab illa produci vel imperari potest: Ergo sub hac ratione potest esse, & de facto est, in illis cui tale peccatum nunquam remittitur, reprobationis effectus. Consequentia patet quidquid enim conducit ad finem reprobationis, est effectus illius, dummodo ab illa producatur, vel imperetur.

Ex his facilè soluitur argumentum istud quo aliquis recentior Thomista demonstrare se putat, peccatum originale non esse causam reprobationis hominem: Cùm Deus (inquit) sit ordinatè appetens, priùs intendit finem quam media ad illum ordinata: Sed permissio peccati originalis nunquam remittendi, est medium ad finem reprobationis ordinatum, nempe ad exclusionem hominum à gloria, & ad illam conducit, si nunquam remittatur: Ergo priùs Deus intendit excludere homines â gloria, quàm permittere peccatum originale, subindeque tale peccatum non est causa reprobationis hominum.

Ve-

Verbum ex principijs iam ſtatutis huic argumento facilè reſpondetur, diſtinguendo minorem: permiſſio peccati originalis, vt eſt infectio perſonæ, & prout à nobis per generationem & ſeminalem propagationem contrahitur, eſt medium ordinatum ad reprobationis finem, & ad illum conducit ſuppoſito quod nunquam remittatur, concedo minorem. Permiſſio peccati originalis, vt eſt infectio totius naturæ, & prout ab Adamo commiſſum eſt, nego minorem. Permiſſio enim peccati originalis, vt ab Adamo commiſſi, ordine rationis antecedit Chriſti prædeſtinationem, & à fortiori noſtram, & per conſequens eſt prior reprobatione, quæ vel fit ſimul cum prædeſtinatione, vel eſt illa poſterior. Vnde talis permiſſio non poteſt eſſe reprobationis effectus, ſed eſt effectus prouidentiæ communis ordinis ſupernaturalis, ad quam pertinent aliqui effectus ſupernaturales, cuiuſmodi eſt gratia, & iuſtitia originalis collata Adamo in ſtatu innocentiæ, & conſequenter permiſſio peccati originalis, vt ab Adamo commiſſum eſt.

Colligitur tertiò, permiſſionem peccati actualis per pœnitentiam non deleti, eſſe effectum reprobationis, ſecus verò permiſſionem illius quod per pœnitentiam remittitur. Nam prima permiſſio conducit efficaciter ad finem reprobationis, ſcilicet excluſionem reproborum à gloria, non verò ſecunda, cùm peccata ſemel dimiſſa, per ſubſequentem culpam non redeant, vt communiter docent Theologi cum S. Thoma 3. p. q. 88. art. 1.

Dices, Poteſt contingere quod homini remit-

mittatur in Sacramento pœnitentiæ peccatum quoad culpam, non verò quoad pœnam temporalem, & ante pœnam solutam, in peccatum reincidat, & moriatur: Sed in tali casu, peccatum iam remissum conducit de facto ad finem reprobationis: Ergo permissio illius erit reprobationis effectus. Maior constat, minor probatur. Finis reprobationis est pœna in inferno infligenda: At peccatum illud in inferno ponitur, cùm in hac vita pœna illi debita non sit soluta, nec in Purgatorio, vbi non purgantur nisi qui in gratia decedunt: Ergo in inferno punitur, & consequenter conducit ad pœnam inferni, quæ est reprobationis effectus.

Respondeo finem reprobationis esse pœnam æternam, peccatum verò illud remissum quoad culpam, sed non quoad temporalem pœnam, in illo casu puniri quidem in inferno per accidens, sed non in æternum, vt docet S. Thomas in 4. dist. 22. qu. 1. art. 1. ad 5. & ideò illius permissionem, non esse reprobationis effectum.

Instabis: Si pœna illius peccati in inferno finiretur, iam fieret aliqua remissio in inferno, subindeque in inferno esset aliqua redemptio, & sic falsum esset quod dicit Ecclesia, *In inferno nulla est redemptio*. Sed nego sequelam, quia vt ibidem ait S. Doctor, pœna quæ remittitur, nec remittitur, nec redimitur.

Colligitur quartò, quod cùm induratio & excœcatio reproborum, quatenus est denegatio gratiæ, sit à Deo, & aliunde de facto conducat ad æternam damnationem, diuinæque

iustitiæ manifestationem, habet quidquid requiritur, vt inter effectus reprobationis numeretur.

Colligitur quintò, æternam peccatoris damnationem, esse vltimum ac præcipuum reprobationis effectum. Prædestinatio enim & reprobatio inter se opponuntur, & habent terminos seu effectus inter se oppositos; vnde sicut vltimus prædestinationis effectus est consecutio gloriæ, ita vltimus effectus reprobationis est exclusio à gloria, & æterna damnatio.

Colligitur sextò, substantiam reprobi non esse effectum suæ reprobationis, sicut substantia prædestinati est effectus suæ prædestinationis. Ratio disparitatis est, quia vt aliquid sit effectus prædestinationis, vel reprobationis, requiritur quod ex eius intentione producatur, vel saltem imperetur: Sed substantia reprobi non fit à Deo ex intentione reprobationis, sicut substantia prædestinati fit vel imperatur ex intentione prædestinationis: Ergo substantia reprobi non est effectus suæ reprobationis, sicut substantia prædestinati est effectus suæ prædestinationis. Maior constat, minor verò suadetur ex eo quod gloria electorum est finis superexcedens illorum substantiam, vnde eam ex intentione talis finis imperari, valde congruum & conueniens est: exclusio autem à gloria, non est finis perfectiuus substantiæ reproborum, vnde nullum argumentum seu congruentiam habemus, vt asseramus Deum, ex intentione excludendi à gloria reprobos, illorum substantiam produxisse.

§. VI.

§. VI.

Non conferuntur omnibus reprobis auxilia seu media ad salutem sufficientia, bene tamen omnibus iustis, quando instat obligatio alicuius præcepti.

PRima pars docetur expreſsè ab Auguſtino, & eius Diſcipulis, vt ingenuè fatetur Vaſquez 1. p. diſput. 97. cap. 2. his verbis. *Quo circa ego non dubitarem, Augustinum eiusque Discipulos Prosperum & Fulgentium, illius fuisse sententiæ.* Et certè Auguſtinus epiſt. 107. ad Vitalem, inter duodecim præcipua fidei dogmata quæ recenſet, hæc tria tanquam certa fide tenenda ſtatuit contra Pelagianos: *Scimus gratiam Dei non omnibus hominibus dari. Scimus his quibus datur, misericordia Dei gratuita dari. Scimus eis quibus non datur, iusto Dei iudicio non dari.* Idem docet Fulgentius lib. 1. de verit. prædeſt. & gratiæ c. 15. vbi ait, *gratiam Dei non omnibus hominibus generaliter dari, gratuitum quippe donum est gratia.* Item Auguſtinus ſerm. 11. de verbis Apoſtoli hæc habet: *Communis est omnibus natura, non gratia.* Idem docet S. Thomas de verit. qu. 24. art. 15. his verbis: *In nullo inueniuntur omnes homines conuenire, nisi in aliquo naturali.* Hæc autem eſſent falſa, ſi in ſtatu naturæ lapſæ daretur aliquod auxilium ſufficiens, omnibus commune; nam omnes homines conuenirent non ſolùm in aliquo naturali, ſed etiam in aliquo gratuito & ſupernaturali, & omnibus

bus communis esset talis gratia, sicut & natura. Vnde idem S. Doctor 2. 2. qu. 2. art. 5. ad 1. loquens de auxilio gratiæ, sine qua homo non potest credere, sperare, & diligere, quod vtione sufficiens est, ait illud aliquibus non dari in pœnam præcedentis peccati, saltem originalis, vt Augustinus docet.

Ratio etiam suffragatur: In primis enim constat omnibus paruulis non conferri baptismum, qui in noua lege est vnicum medium seu remedium ad salutem paruulorum sufficiens, vt docent Theologi cum S. Thoma 3. p. q. 68. Nec valet si dicas, defectum & carentiam baptismi in illis paruulis qui sine illo decedunt, non oriri ex diuina prouidentia sic disponente, sed ex culpa vel negligentia parentum, aut ministrorum Ecclesiæ, qui huius remedij applicationem negligunt. Hoc enim exprẽssè impugnat Augustinus de bono perseu. cap. 12. his verbis: *Quid dicam quod paruulus aliquando, antequam illi per ministerium baptizantis succurri possit, expirat. Plerumque enim festinantibus parentibus, & paratis ministris, vt baptismus paruulo detur, Deo tamen nolente, non datur, qui eum paruulum in hac vita non tenuit vt daretur.* Vndę Prosper in carmine de ingratis ait: *Multos sanctis genitoribus ortos, nullo saluari studio potuisse suorum.* Addo quod paruulis in vtero matris morientibus, non est humana diligentia applicabilis baptismus: Tum quia tales pueri non possunt subijci operationi ministrorum Ecclesiæ: Tum etiam quia baptismi capaces non sunt infantes nondum nati, renasci enim non potest, nisi natus.

Dices, ex hoc probari quidem paruulos in illo statu morientes, carere quidem in se immediatè & proximè, sed nō remotè & in suis causis, auxilio sufficienti ad salutem: quia possent matres sic se gubernare, quod non moreretur fœtus in vteris earum, sed nasceretur, & capax remedij redderetur.

Sed contra: aliquando mors infantium in vteris matrum sic contingit, vt prorsus sit impossibile parentibus, humano modo, & secundùm cursum causarum naturalium, illam impedire & vitare; vt patet primò, cùm ex casu fortuito, & nullo modo præuiso, prægnans moritur, cadente v.g. super illam dormientem tecto, vel fulmine ipsam percutiente. Secundò, cùm ex debilitate virtutis seminalis, aut sanguinis corruptione, ita fœtus generatur, quod parturiri non possit; aut cùm ipsa fœmina, ob debilissimam complexionem, caret virtute sufficienti ad pariendum. Quod si instes, & dicas, in illis casibus posse saltem modo diuino & per miraculum paruulis eiusmodi subueniri. Respondebo inde non posse inferri, quod etiam remotè & in suis causis habeat medium seu remedium sufficiens ad salutem; alioquin pari modo diceremur habere auxilium sufficiens ad volandum, siquidem per miraculum hoc fieri potest.

Hoc argumentum ex paruulorum exemplo desumptum, ita conuincens credidit Augustinus, vt Pelagianos alloquens dicat: *Vobis ora obstruunt & linguas fremunt, qui loqui nondum valent.* Vnde lib. 4. contra Iulian. cap. 3. ex hoc infert non dari quoque omnibus

bus adultis auxilia ad salutem sufficientia: *Deus enim* (inquit) *non est beneuolentior scelestissimis & impijssimis hominibus, propria voluntate repugnantibus, quam innocentissimis paruulis, qui propria voluntate non repugnant saluti, etsi originali culpa sint coinquinati.* Et certè id constat primò in infidelibus quibus non proponuntur mysteria credenda: quomodo enim credere in eum possent de quo nihil audierunt? Quomodo autem audient sine prædicante? Accedit quod iuxta D. Thomam 2. 2. qu.10. art. 2 dantur multi infideles negatiuè, id est tales in quibus infidelitas non sit peccatum: At nisi Deus illis deneget auxilia sufficientia ad credendum, infideles negatiuè non erunt, sed culpabiliter mysteria supernaturalia ignorabunt, quia poterunt credere, & ad id tenebuntur, & consequenter in non credendo peccabunt: Ergo illis negat Deus auxilia ad credendum sufficientia.

Nec valet si dicas, quod licet infidelibus negatiuè non dentur auxilia proxima sufficientia ad credendum, & ideò in non credendo non peccent, dantur tamen illis auxilia remota, quibus si bene vtantur, infallibiliter Deus alia vlteriora ad credendum necessaria donabit. Non valet inquam: Tum quia habenti auxilium sufficiens remotum ad aliquem actum, etsi careat proximo, imputatur ad culpam omissio; quia habet in sua libera potestate proximum, & per consequens etiam ipsum actum: Ergo si hominibus ad quorum aures Euangelij prædicatio non peruenit, dentur auxilia sufficientia remota ad credendum,

etsi

etsi negentur proxima, imputabitur eis ad culpam non credere, subindeque infideles negatiuè non erunt, sed priuatiuè & contrariè. Tum etiam, quia cùm primus actus in ordine supernaturalis sit actus fidei, primum auxilium sufficiens ordinis supernaturalis, est auxilium sufficiens ad credendum, & consequenter carentes hoc auxilio, carent omni auxilio supernaturali, ac proinde etiam sufficienti remoto ad salutem.

Nec solum infidelibus, sed etiam fidelibus, interdum denegantur auxilia sufficientia, in pœnam præcedentium peccatorum, vt de pluribus peccatoribus excœcatis existimant Caietanus, & Bellarminus, & insinuant Augustinus & Isidorus: Ille enim lib. 3. de lib. arbit. cap. 18. sic habet: *Illa peccati pœna iustissima est, vt qui rectè facere cùm posset, noluit, amittat posse cùm velit.* Iste verò lib. 2. de summo bono capit. 15. *Nonnulli* (inquit) *ita despiciuntur à Deo, vt deplorare mala sua non possint, etiam si velint.* Ratio etiam quam insinuat Bellarminus, id suadet: Gratia enim sufficiens consistit vel in quibusdam sanctis cogitationibus intellectus & pijs affectionibus voluntatis, vt docent Recentiores; vel potiùs, vt Thomistæ asserunt in motione, quadam, seu qualitate viali & supernaturali, ad actus illos potentias animæ applicante: manifestum est autem, & ipsa experientia constat, quod multi peccatores excœcati & obdurati, quando peccant, non semper sentiunt nec habent bonas illas cogitationes in mente, & illos pios affectus in corde; nec vllis conscientiæ morsibus ac stimulis semper

excitantur; imò potiùs in peccato sibi complacent, & delectantur in rebus pessimis, ac vulneribus suis, quæ intensissimè diligunt, sæpissimè gloriantur: Ergo tunc gratia sufficienti carent.

Dicere autem cum aliquibus Recentioribus, dari interdum in homine cogitationes de quibus non cogitatur, & pij affectus, qui non sentiuntur, inane commentum est, quod solide refutat Bellarminus lib. 2. de gratia & lib. 2. arbit. cap. 6. his verbis: *Dicunt aliqui Deum quidem perpetuò pulsare ad ostium cordis, & peccatores vocare, sed eos alijs rebus intentos non percipere vocationem Dei. Sed hæc responsio cum ipso experimento apertissimè pugnat, nam cùm vocatio, pulsus, tractus, & excitatio illa Dei, sit actio nostra, quamuis non libera, nempe bona cogitatio, bonumque desiderium, repentè ac diuinitus immissum: Quomodo potest fieri, vt non sentiatur in nobis si sit non solùm in nobis, sed etiam à nobis.*

Ex hoc intelliges quod quando Concilium Senonense in decreto fidei dicit, Dei gratiam ita esse in promptu, vt ne momentum quidem prætereat, in quo Deus non stet ad ostium, & pulset, hoc debet intelligi moraliter, non mathematicè, id est non de omni instanti absolutè & vniuersaliter (non enim singulis instantibus Deus pias cogitationes immittit, vt experientia liquet) sed de quolibet momento, in quo vrget grauis aliqua tentatio, vel instat alicuius præcepti supernaturalis obligatio, tunc enim non denegatur iustis auxilium sufficiens, sine quo tale præceptum impleri non potest, vt dicitur in secunda parte nostræ as-

sertionis, quæ constat tum ex Tridentino sess. 6. capit. 11. damnante eos, qui dicunt, *Dei præcepta homini iustificato ad obseruandum esse impossibilia*: Tum etiam ex Constitutione Innocentij X. hæreseos damnantis eos qui dicunt: *Aliqua Dei præcepta iustis volentibus & conantibus esse impossibilia, & deesse illis gratiam qua impossibilia fiant*. Vnde quando Chrysostomus, Augustinus, & alij SS. Patres, asserunt gratiam defuisse Petro, cùm Christum negauit, hoc non debet intelligi vniuersaliter de defectu omnis gratiæ tam sufficientis quam efficacis, sed de negatione gratiæ efficacis, quæ cùm sit nobilissima & perfectissima species gratiæ, simpliciter & anatomasticè gratia appellatur. Hanc enim docent SS. Patres, Deum nonnunquam iustis subtrahere, vt eorum superbiam & præsumptionem puniat, vel impediat. Vnde egregiè Bernardus serm. 54. in Cantica: *Argumentum superbiæ, priuatio est gratiæ*.

§. II.

Soluuntur obiectiones.

OBijcies primò: Deus habet voluntatem antecedentem saluandi omnes homines, vt tract. præcedenti cap. 3. ostensum est: At ex vi huius voluntatis dantur auxilia ad salutem sufficientia: Ergo talia auxilia omnibus dantur. Vnde S. Thomas 3. contra Gent. cap. 159. *Deus quantum est in se, paratus est omnibus dare gratiam, vult enim omnes homines saluos fieri*. Et in cap. 12. epist. ad Hebr.

lect. 3. *Gratia nulli deest, sed omnibus, quantùm in se est, se communicat.*

Confirmatur: Christus est caput omnium hominum, etiam infidelium, vt docet D. Thomas 3. p. qu. 8. art. 3. Sed de ratione capitis est in sua membra influere: Ergo Christus influit in omnes homines, etiam infideles, aliqua auxilia ad salutem sufficientia.

Ad obiectionem respondeo, Deum per voluntatem antecedentem saluandi omnes homines, dare omnibus auxilia ad salutem sufficientia, si ly *dare* accipiatur prout significat idem quod præparare seu offerre in communi; nam pro omnibus instituit Sacramenta in Ecclesia & pro omnibus Christum misit, & illius merita decreuit, quæ sunt ex se sufficientia ad salutem: Secùs autem prout ly *dare* idem sonat ac de facto conferre, seu prout significat ipsam intrinsecam receptionem auxiliorum. Nam sub illa voluntate comprehenduntur non solùm adulti, sed etiam paruuli, vt docet Augustinus lib. 4. contra Iulian. cap. 8. & constat ex eo quod alias Christus paruulorum redemptor non esset, cùm illius redemptio non excedat obiectiuè voluntatem generalem quam habet de salute hominum, vtpote ex illa imperata: & tamen constat ex supra dictis, paruulos in vtero matris morientes, carere omni auxilio seu medio ad salutem necessario; cùm illis non possit applicari baptismus, qui in noua lege est vnicum remedium à Christo pro paruulis institutum. Vnde hoc argumentum, quod apud Aduersarios palmarium est, *omnes vires suas perdit in paruulis*, vt cum Augustino loquar, *eorum-*

rum-

rumque ora obstruunt, & linguas premunt, qui loqui nondum volent.

Ad confirmationem dicendum, Christum non esse actu caput infidelium, sed solùm in potentia, vt docet S. Thomas loco allegato in resp. ad 1. vnde non oportet quod Christus in eos actu influat aliquod auxilium supernaturale, sed sufficit quod post illud influere. Et insto tum in paruulis non baptizatis, tum in adultis reprobis, & vsu rationis carentibus, quorum Christus est caput, & tamen nullum auxilium supernaturale actu in eos influit. Vnde istud quoque argumentum vires suas perdit in paruulis.

Obijcies secundò: Nullus est peccator, quantumcumque obduratus, qui quandiu viuit non possit de peccatis agere pœnitentiam; nam vt ait S. Thomas 3. p. qu. 86. art. 1. *Dicere quod aliquod peccatum sit in hac vita, de quo quis pœnitere non possit, erroneum est:* Ergo nulli peccatori, quantumcumque obdurato, denegatur gratia sufficiens ad pœnitendum.

Respondeo duobus modis hominem posse dici potentem ad agendam pœnitentiam: Primò ab intrinseco, id est per principium sufficiens, intrinsecè in ipso receptum; & hoc modo regulariter loquendo peccatores sunt potentes ad agendam pœnitentiam, ratione auxilij sufficientis, quod, instante præcepto de agenda pœnitentia, à Deo recipiunt: Secundò ab extrinseco, potentia fundata in virtute gratiæ conferibilis à Deo, & in arbitrij libertate ad bonum & malum; & hoc se-

cundo modo peccatores indurati, quibus Deus interdum in pœnam præcedentium peccatorum, auxilia sufficientia denegat, possunt dici potentes ad pœnitendum, non autem primo. Vnde verissimum est quod docet D. Thom. loco allegato, erroneum esse dicere quod aliquod peccatum sit in hac vita, de quo quis pœnitere non possit, potentia scilicet intrinseca, vel extrinseca, iam explicata.

Dices, Vt quis inexcusabiliter obligetur ad aliquem actum, debet intrinsecè potens ad illum eliciendum: Sed peccatores obdurati inexcusabiliter obligantur ad agendam pœnitentiam: Ergo debent esse ab intrinseco potentes ad pœnitendum, per auxilium sufficiens, intrinsecè in illis receptum.

Respondeo negando Maiorem, potest enim quis inexcusabiliter obligari ad aliquem actum, quamuis careat potentia intrinseca ad illum, si talis defectus & carentia ex eius culpa oriatur. Sicut ergo ebrius non excusatur ab homicidio vel adulterio, quod in ipsa ebrietate committit, quam sua culpa incurrit. Nec sacerdos qui breuiarium proiecit in mare, vt se redderet impotentem ad recitandum officium, ab eius obligatione eximitur, donec voluntariam illam proiectionem, per pœnitentiam retractauerit. Ita similiter, quamuis obdurati careant potentia intrinseca, & auxilio sufficienti ad pœnitendum; quia tamen in talem impotentiam ex voluntaria culpa inciderunt, & auxilio sufficienti in pœnam præcedentium peccatorum priuati sunt, nec à peccatis excusantur, neç ab obligatione pœnitendi eximuntur. Vnde Augustinus lib.

1, ope-

1. operis imperfecti in Iulian. pag. 115. ait: *peccandi necessitatem, illius peccati esse pœnam, quod nulla necessitate commissum est.* Eandem doctrinam tradit D. Thomas 3. contra Gent. cap. 160. his verbis: *Quamuis illi qui in peccato sunt, vitare non possint per propriam potestatem, quin impedimentum gratiæ præstent vel ponant, nisi auxilio gratiæ præueniantur: nihilominus tamen hoc eis imputatur ad culpam, quia hic defectus ex culpa præcedente in eis relinquitur. Sicut ebrius ab homicidio non excusatur quod per ebrietatem committit quam sua culpa incurrit.*

Instabis: ex hac doctrina & solutione sequitur quod motus primò primi sensualitatis, ignorantia inuincibilis, & infidelitas negatiua, sint peccata, cùm proueniant ex culpa præcedenti, nempe peccato originali, quod est nobis voluntarium in capite.

Sed negatur sequela, vt enim idem S. Doctor rectè obseruat in 2. dist. 30. qu. 1. art. 2. hoc inter peccatum originale & actuale intercedit discrimen, quod cùm primum sit quædam culpa naturæ, ad illud sufficit voluntas in natura illa, seu in capite illius naturæ, istud verò, cum sit culpa personalis, requirit voluntatem personæ. Quare cùm prædicta non sint nobis voluntaria voluntate personæ, sed duntaxat voluntate naturæ, vel capitis illius, non habent rationem culpæ, sed pœnæ. Vnde idem Doctor Angelicus 2. 2. qu. 10. art. 1. *Infidelitas, si accipitur secundùm negationem puram, sicut in illis qui nihil audierunt de fide, non habet rationem peccati, sed magis pœnæ, quia talis*

igno-

ignorantia diuinorum, ex peccato primi parentis consecutæ est.

Finis Tomi Primi Manualis Thomistarum.



